رسائل جامعية 16

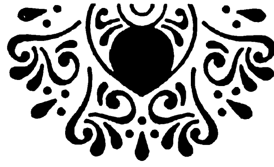
قانون نشأة الفرق

في الأديان السماوية الثلاثة

دراسة مقارنة

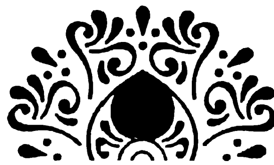
تأليف
د. عباس ظاهري

دار المالكية



قانون نشأة الفرق

في الأديان السماوية الثلاثة

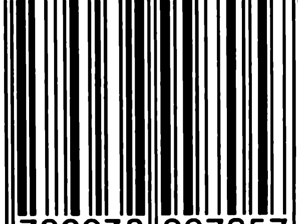




الطبعة الأولى

1443 هـ - 2022 م

ISBN 978-9938-9970-5-7



دار المالكية

للطباعة والنشر والتوزيع



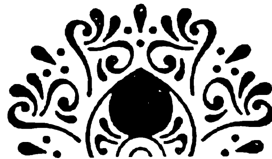
تونس - قبلي: طريق قابس - قرب جامع خالد بن الوليد

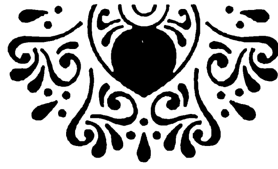
هاتف: 24599530 / 27734029

بيروت - لبنان هاتف: 009613450189 / 009611472705

واتساب: 009613450189

E-mail: Daralmalikiya@gmail.com





رسائل جامعية (16)

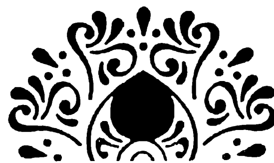
قانون نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة

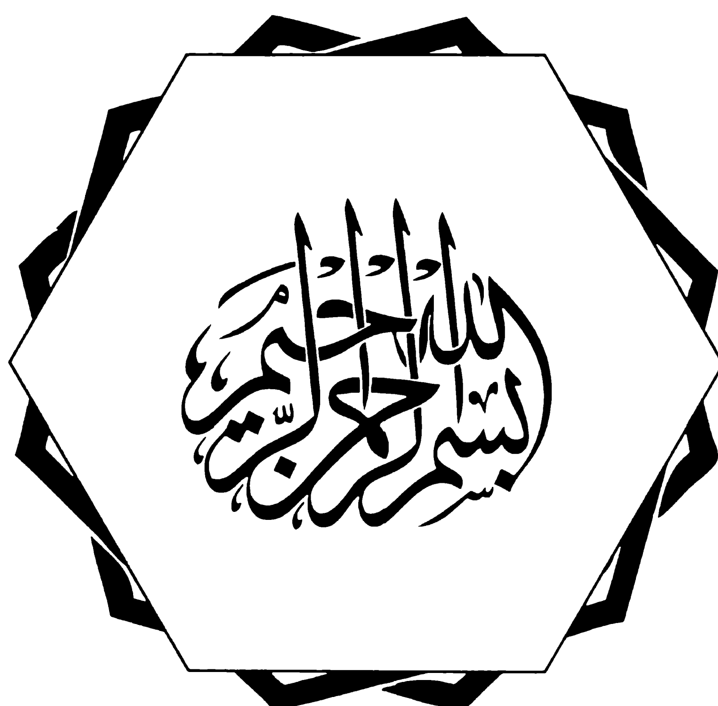
دراسة مقارنة

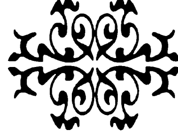
تأليف

د. عباس ظاهري

دار المالكية

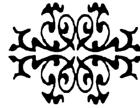


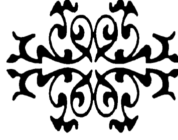

بسم الله الرحمن الرحيم



شكر

وممّا ينبغي ذكره أنّ أصل هذا العمل كان أطروحة جامعية في مستوى مرحلة الدكتوراه نوقشت بجامعة الزيتونة المعمورة بتونس سنة 2020 ميلادي، وكانت تحت إشراف أستاذنا الفاضل الدكتور سيف الدين الماجدي، فلولا صبره وحلمه وتشجيعه وبثّه الثقة في نفسي، لما كان لهذا العمل أن يرى النور، فأشكر له نصحه وتوجيهه وتسديده الذي لا أملك له إلّا أن أسأل الله سبحانه أن يجازيه خير الجزاء وأن يعافيه ويبارك له في كلّ أمر إنّه سميع مجيب.

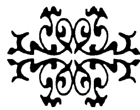


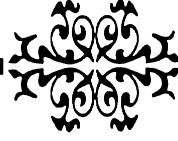


تصدير

سُبحانَكَ اللَّهُمَّ خَيرَ مُعَلِّمٍ عَلَّمتَ بِالقَلَمِ القُرونَ الأولى
أَخرَجتَ هَذا العَقلَ مِن ظُلُماتِهِ وَهَدَيتَهُ النورَ المُبينَ سَبيلا
وَطَبَعتَهُ بِيَدِ المُعَلِّمِ تارَةً صَدِئَ الحَديدِ وَتارَةً مَصقولا
أَرسَلتَ بِالتَوراةِ موسى مُرشِداً وَابنَ البَتولِ فَعَلَّمَ الإِنجيلا
وَفَجَرتَ يَنبوعَ البَيانِ مُحَمَّداً فَسَقى الحَديثَ وَناوَلَ التَنزيلا
عَلَّمتَ يوناناً وَمِصرَ فَزالَتا عَن كُلِّ شَمسٍ ما تُريدُ أُفولا
وَاليَومَ أَصبَحَتا بِحالِ طُفولَةٍ في العِلمِ تَلتَمِسانِهِ تَطفيلا

أحمد شوقي
(قصيدة قم للمعلّم)





مقدمة

توطئة:

إنّ المتأمّل في تاريخ الأديان السماويّة يلحظ وجود مفارقة تدعو للاستفهام، إذ أنّ مسيرة كلّ نبيّ تكون انطلاقتها من دعوة واحدة جامعة لها أصول دينية ثابتة اعتقادًا وتشريعا، وتستقى من نصوص دينية مقدّسة معروفة، ولكن ما إن تتجاوز الأديان في تاريخها لحظة النشأة والتأسيس حتى تكون عرضة للتفرّق والتشتّت، حتّى أضحى هذا الأمر سنّة إلهية، وهذا ليس بغريب لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ (هود: 118 - 119)، وعليه فقد أصاب الأديان السماويّة ما سبق به القدر من اختلاف مشارب أتباعها، وتباين مسالكهم وتمزّق وحدتهم وتشتّت كلمتهم، وقد انبرى عدد من المصنّفين والباحثين لرصد أسماء تلك الفرق في كافة أطوار تاريخها، وتعرّضوا لذكر مقالاتها وآرائها بالبسط والبيان، ولكن لا يخفى على ذي لبّ أنّ ذلك التفرّق في الدين يعدّ ظاهرة دينية لها أبعاد نفسية واجتماعية وسياسية وحضارية تجعل منها ظاهرة إنسانية قابلة للاستقراء والتحليل، ويمكن وضعها موضع البحث والتنقيب، حتى يتوصّل فيها إلى نتائج علمية.

الإشكاليات المطروحة في الكتاب:

يطرح هذا الكتاب إشكالات محرجة وملحّة يمكن إجمالها في الأسئلة التالية:

- إلى أيّ مدى يمكن النظر في تاريخ الانقسامات العقدية والطائفية في حقل الأديان السماوية وتحليلها معرفيًّا وضبطها منهجيًّا بما يساعد على قراءتها علميا؟

- لماذا يتفرّق الناس في الدين بعد بعثة الرسل؟ وما هي الدواعي والأسباب التي تدفع نحو نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية - المسيحية - الإسلام)؟

- هل يمكن ضبط البحث في أسباب نشأة الفرق ضبطًا علميًا وموضوعيًا من خلال النظر في القواسم المشتركة بين فرق الأديان السماوية الثلاثة بغية استخلاص قانون جامع موحّد يدرس ظاهرة التفرّق في ضوء المقاربات العلمية الحديثة؟

هذه الإشكالات التي كانت محور هذا الكتاب، تعدّ إحراجات معرفية تهمّ قضيّة شغلت الفكر البشري عموما، وحكمت تاريخ الأديان خصوصا، وفرضت حضورها في حقل العلوم الإنسانية بالأساس.

خطّة البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع وضع خطّة للبحث تتناول جميع زواياه.

لذلك قسّمت الكتاب إلى مقدمة وبابين وخاتمة:

* **فالباب الأوّل** قد عنونته بـ «**الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**».

وكان لا بدّ فيه من الوقوف عند السياقات الدلالية والمعرفية لمصطلح «الفرقة»، وتقسيمات الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، وذكر أبرز ما يتعلّق بمعتقدات تلك الفرق وأهمّ أفكارها، انطلاقًا مِنْ فِرَقِ الديانة اليهودية محور البحث في الفصل الأوّل، مرورًا بفرق الديانة المسيحية محور البحث في الفصل الثاني، وانتهاءً بفرق الديانة الإسلامية محور البحث في الفصل الثالث من الباب الأوّل.

* أمّا **الباب الثاني** الذي كان بعنوان «**ضوابط قانون نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**».

فحصرت هذا القانون في ثلاثة ضوابط رئيسية وزّعتها على ثلاثة فصول:

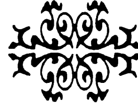
- تناول **الفصل الأوّل** منها الضابط الأوّل من هذا القانون، ويتعلّق بتدوين النصّ الديني وبقراءته وأثر الخلاف فيهما في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة.

- في حين كان الضابط الثاني محور **الفصل الثاني**، ويتعلّق بذات المتديّن من جهة بُعدِه النفسي وميولاته الشخصية، ومن جهة بعده الاجتماعي وأثر هذين البعدين في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة.

- أمّا **الفصل الثالث** فقد تناول بالبحث الضابط الثالث الذي يعنى بجملة المؤثّرات

الخارجية في ظاهرة التفرّق، وشمل أساسًا المؤثرات السياسية والحضارية في مبحثي هذا الفصل.

* أمّا **الخاتمة** فقد استعرضت فيها جملة من أهمّ النتائج المرصودة في البحث التي تفتح آفاقًا لاستكمال البحث في هذا المجال.

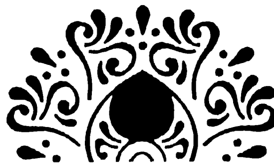


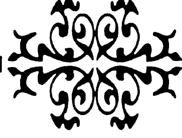


الباب الأوّل:

الفرق في الديانات السماويّة الثلاثة

* الفصل الأوّل: الفرق في الديانة اليهودية.
* الفصل الثاني: الفرق في الديانة المسيحيّة.
* الفصل الثالث: الفرق في الديانة الإسلامية.





الفصل الأوّل:

الفرق في الدّيانة اليهوديّة

- **المبحث الأوّل: لمحة موجزة عن الدّيانة اليهوديّة.**
- **المبحث الثاني: السياقات الدلالية لمصطلح الفرقة في المدوّنة اليهوديّة.**
- **المبحث الثالث: الفرق في الدّيانة اليهوديّة: تقسيمها ومرتكزاتها العقدية.**



المبحث الأوّل:
لمحة موجزة عن الدّيانة اليهوديّة

المطلب الأول: تعريف الدّيانة اليهوديّة:

تعدّ الدّيانة اليهوديّة من أقدم الديانات السماوية الحيّة في العالم(1)، وقد عرّفها الشهرستاني (ت 548 هـ/ 1153 م) بأنّها: «أمّة موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وكتابهم التوراة»(2)، ولعلّ هذا يتفق في جزء منه مع ما ورد في مصادر رسمية يهودية بأنّ: «اليهوديّة: هي أوّل وأقدم الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى، وهي ديانة وطريقة حياة الشعب اليهودي، وتستمد اليهوديّة شرائعها وعقائدها

---

(1) انظر: زينر روبرت (R.C.Zaehner): موسوعة الأديان الحية، تر: عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010 م، 1/ 39.

(2) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، دار المعرفة بيروت لبنان، تح: أمير علي مهنا، ط 3، 1993 م، 1/ 250.

الأساسية من التوراة، وهي أوّل خمسة أسفار من الكتاب المقدّس»[1].

يتّضح ممّا سبق أنّ هذه التعريفات مجمعة على اعتبار أنّ اليهوديّة هي دين بني إسرائيل، وأنّ كتابهم التوراة، ولكن وقع الاختلاف حول امتدادها التاريخي، ويمكن حصر ذلك الخلاف في اتجاهين:

* **الاتجاه الأوّل**: تعضده المصادر اليهوديّة[2]، ويقوم على اعتبار أنّها تنحدر من العبرانيين من نسل إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ما يعطي للدّين اليهوديّ متانة عرقية وتاريخيّة[3]، وهذا الادّعاء ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَـٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾﴾[4]، وقد تأثّر بهذا التوجّه عدد من الباحثين العرب، منهم سعدون السّاموك، فعرّف اليهوديّة بأنّها: «ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل الذين أرسل إليهم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مؤيّدًا بالتوراة ليكون لهم نبيًّا»[5].

---

(1) موقع وزارة الخارجية الإسرائيلية:
http://mfa.gov.il/MFAAR/InformationaboutIsrael/TheJewishReligion/IntroductionToJudaism/Pages/about%20the%20jewish%20religion.aspx

(2) ورد في سفر يهوديت ما نصّه: «والآنَ يَا إخوتي بِمَا أنكم أَنْتُمْ شيُوْخَ فِيْ شِعْب اللّٰهِ وبِكُمْ نُفُوْسهمْ مَنُوْطَةٌ فَانْهَضُوا قُلُوْبِهِمْ بِكَلامِكُمْ حَتَّى يَذْكُرُوْا أن آباءنا إنما وَرَدَ عَلَيْهِم الْبَلاءُ لِيمْتَحَنُوا هَلْ يَعْبُدُوْنَ إلههم بالحق * فَيَنْبَغِي لَهُمْ أن يَذْكُرُوْا كَيْفَ امْتَحَنَ أبونا إبراهيم وبَعْدَ أن جَرَّبَ بِشَدَائِدِ كَثِيْرَةً صَارَ خَلِيْلا لِلّٰهِ * وهَكَذَا اسْحَقَ وهَكَذَا يَعْقُوْبَ وهَكَذَا مُوْسَىْ وجَمِيْعِ الَّذِيْنَ رَضِيَ اللّٰهُ مِنْهُمْ جَازُوْا فِيْ شَدَائِدَ كَثِيْرَةَ وبَقُوْا عَلَى أمانتهم». (يهوديت 8: 21 - 22 - 23).

(3) عن ذلك يقول ابن كمونة: «إنّ الأمر الإلهي اتصل أوّلًا بآدم أبي البشر فكان نبيا، وكان هابيل... وكذلك اتصل الأمر من نوح إلى إبراهيم وصفوة إبراهيم من جميع بنيه إسحاق وصفوة إسحاق يعقوب وهو المسمّى إسرائيل وأولاده كلّهم صفوة صالحون للأمر الإلهي، فتولّى الله حفظهم وإنماءهم وتدبيرهم بمصر كما تربى الشجرة الطيبة الأصل حتى تنمو ثمرًا كاملًا يشبه الثمر الأوّل الذي غرست - أعني إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وإخوته -، فجاءت الثمرة بموسى وهارون ومريم، وبمثل رؤساء الأسباط والسبعين شيخًا الذين صلحوا للنبوة وبمثل يوشع ابن نون... (ابن كمونة سعد بن منصور، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، دار الأنصار مصر، د ط، د ت، ص 22 بتصرف).

(4) البقرة: 140.

(5) الساموك سعدون، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، دار المناهج، ط 1، 2002 م، 1/ 144.

* **الاتجاه الثاني**: يرى أنّ الامتداد التاريخي لليهودية يبدأ مع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فهم أتباعه، وهذا يقطع مع الادعاء القائل بأنّ هناك امتدادًا تاريخيًّا لليهود باعتبار أنّهم من نسل إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتنحو الدراسات الإسلامية نحو هذا المنحى مثلما هو الأمر عند الشهرستاني (ت 584 هـ/ 1158 م) وعند الرازي (ت 606 هـ/ 1210 م)[1]، وقد ورد في الموسوعة العربية العالمية ما نصّه: «اليهود: أتباع رسول الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهم أحد الشعوب السامية القديمة التي يطلق عليها اسم العبرانيين»[2].

ولا يخفى هنا ما لمصطلح «اليهوديّة» من إشكالات من جهة التحديد المصطلحي، فالمسيري يفرّق بين اليهوديّة في طابعها البشري العرقي وارتباطه بالامتداد التاريخي والجغرافي، وبين اليهوديّة في طابعها الإلهي المرتبط بالنصّ المقدّس «التوراة»، ولذلك يقول: «ويرى دارسو الدين اليهودي أنّ إطلاق مصطلح {يهودية} على تلك المرحلة من تاريخ اليهوديّة التي تسبق تدوين العهد القديم يتضمّن تناقضًا تاريخيًّا، فهي مرحلة سديمية لم تكن قد تشكلت فيها بعد معالم اليهوديّة»[3].

المطلب الثاني: مسمَيات اليهود عبر التاريخ:

لليهود مسمّيات أطلقت عليهم وعرفوا بها عبر تاريخهم كانت نتيجة تفاعلهم مع غير اليهود[4]، يقول الباحث المصري محمد خليفة: «كلّ تسمية تدلّ على معنى خاص وتشير في نفس الوقت إلى مرحلة تاريخية معيّنة من مراحل التاريخ اليهودي»[5].

---

(1) انظر: الرازي فخر الدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1938 م، ص 82.

(2) لفيف من المؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة، فهرسة مكتبة الملك فهد الرياض، ط 2، 1999 م،27/ 349.

(3) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، دار الشروق القاهرة، ط 1، 1999 م، 5/ 15.

(4) يراجع كتاب:
Regarde juif sur les Nom-juifs , Claude RIVELINE, Association consistoriale Israelite de paris , Departement Torah et sociétè, en 1998, P; 6.

(5) أحمد محمد خليفة: تاريخ الدّيانة اليهوديّة، دار قباء القاهرة، ط 1، 1998 م، ص 21.

ومن تلك المسمّيات:

1 - **العبرانيون:**

جمع لمفرد عبري نسبة إلى «إبرام العبراني»؛ أي سيدنا إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[1]، وتشتق هذه التسمية من الجذر الثلاثي עבר؛ أي عبر/ رحل/ انتقل، وقد ورد في موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية للمسيري ما نصّه: «ولا يعرف بالضبط أصل الكلمة، فيقال: إنّها تعني سليل {عابر} حفيد سام، ويقال أيضًا: إنّها نسبة إلى {عبور} اليهود النهر، فكانوا يعرفون بأنّهم الذين أتوا من الجانب الآخر من نهر الأردن، وكلمة {عبر} العبرية تعني الجانب الآخر»[2]. وهو دلالة على الغربة عموما، ودلالة على عبور إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نهر الفرات في طريقه إلى أرض كنعان خصوصا[3].

2 - **الإسرائيليون:**

وهي تسمية يفتخر بها اليهود، وتعود قصّتها إلى ما ورد في سفر التكوين: «فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، ضَرَبَ حُقَّ فَخْذِهِ، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: «أَطْلِقْنِي، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لاَ أُطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي». فَقَالَ لَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». فَقَالَ: «لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ». وَسَأَلَ يَعْقُوبُ وَقَالَ: «أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ». فَقَالَ: «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِ اسْمِي؟» وَبَارَكَهُ هُنَاكَ»[4].

يقول عيسى القدومي: «إسرائيل كلمة عبرانية مركّبة من (إسرا) بمعنى: عبد، ومن (إيل) وهو الله، فيكون معنى الكلمة: عبد الله، وإسرائيل اسم لنبي الله يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وجاءت تسمية بني إسرائيل بهذا الاسم نسبة إلى أبيهم يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ويهود اليوم التصقوا بهذا الاسم،

---

(1) انظر: سفر التكوين: 14: 13.

(2) المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونة: رؤية نقدية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام مصر، د ط، 1975 م، ص 266.

(3) انظر: أشبير أحمد فوزي: رسالة جامعية بعنوان «الفرق اليهوديّة: نشأتها وعقائدها»، إشراف الدكتور: شاكر الهيتي، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية بغداد، 2006 م، ص 12.

(4) التكوين: 32: 24 - 25 - 26 - 27 - 28 - 29.

لِيُلبِّسوا على العامة بأنّهم من نسل «إسرائيل» يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولإثبات عدم اختلاطهم مع الشعوب الأخرى ليتحقق لهم الزعم بنقاء الجنس اليهودي، وأنّ يهود اليوم هم النسل المباشر ليهود التوراة، وذلك لتبرير العودة إلى أرض الميعاد !»[1].

لذلك لا يخفى ما في الأسطورة المذكورة آنفًا من بعد عنصري ذاتي، إذ القصد منها المفاضلة بين نسلي إسحاق وإسماعيل عليهما السلام، وحصر النبوة والوحي والبركة في نسل إسحاق[2]، فصار الإسرائيلي اسمًا ولقبًا متأخّرًا في الزمان عن العبري وبدلاً عنه.

3 - **اليهود:**

يرجع الاسم إلى لفظ «هاد»؛ أي تاب ورجع، وتسمّوا بذلك لقول موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في سورة الأعراف: ﴿ وَٱكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ﴾[3]، أي رجعنا وتضرّعنا، وقد لزمهم هذا الاسم كما أوضح الشهرستاني ذلك[4]، فصار لقباً مميّزاً لهم، في حين أعادت دائرة المعارف اليهوديّة لفظة (Judaism) إلى جذور يونانية بقولها:

«the term Judaism is firstamang the Greek-speaking jewsofi the first century»[5].

ويرى المسيري تفسيرًا مغايرًا للتسمية يختلف عن التفاسير السابقة، فكلمة «يهودي» عنده مؤلّفة من قسمين في أصلها السامي: (يهوه) تعني «الرب»، و (ودي) تعني «الاعتراف» و«الإقرار»، وعليه فاليهودي هو المعترفُ والمُقِرُّ بالربّ[6].

---

(1) القدومي عيسى: «إسرائيل» جذور التسمية... وخديعة المؤرخين الجدد، موقع مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية بتاريخ 5/ 10/ 2006 م، الرابط:
http://aqsaonline.org/news.aspx?id=647

(2) انظر: أحمد محمد خليفة، تاريخ اليهود، ص 24.

(3) الأعراف: 156.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 250.

(5) Encyclopedia Judaica, a Group of authors, Library of congress catalogug in USA, 2 nd ed 2007. VOL ; 11 , P; 511.

(6) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، دار الشروق، ط 3، 2006 م، 1/ 102.

يقول محمد مهران: «لقد عُرِف اليهود - بادئ ذي بدء - باسم العبرانيين، ثم سرعان ما ظهر للوجود اسم الإسرائيليين بجانب اسم العبرانيين، وإن كان الاسم الأخير يكاد يختفي منذ أيام المملكة، ليظهر بدلاً منه اسم اليهود، وليعرف القوم به وباسم الإسرائيليين في نفس الوقت، وإن كانوا قد عرفوا باليهود في الغالب الأعمّ»[1].

المطلب الثالث: تاريخ اليهود واليهوديّة:

يقول روبرت زينر Robert Zener (أستاذ الأديان الشرقية بجامعة أكسفورد): «تاريخ كلّ دين ثريّ جدًّا ومتنوع حتى إنّنا لا نستطيع - ببساطة - أن نلمّ بكلّ مظاهره ومراحله التطوّرية بنظرة واحدة شاملة»[2]، لا سيما إذا تعلّق الأمر بتاريخ الدّيانة اليهوديّة إذ جعلوا من تاريخهم الطويل إرثًا مقدّسًا يستمدون منه شعائرهم وأخلاقهم وشعاراتهم وأفكارهم[3].

فهي ديانة اتسمت بالتطوّر وتأثّرت كثيرًا بالعوامل التاريخية، فكان لهذه العوامل دورا في بلورتها كديانة إلى الحدّ الذي يمكن معه الحكم عليها بأنّها ديانة تاريخية تتحكم فيها مسيرة التاريخ من ديانة بسيطة في بنيتها تطوّرت تاريخيًّا، وأضيفت إليها تعديلات حتّمتها أحوال العمران وصولًا إلى التعقيد المشهود اليوم[4].

ولإيضاح ذلك أجمل تاريخ اليهوديّة في مراحل تاريخية موجزة، أهمّها:

*** عصر الآباء:**

يمتد هذا العصر من بدء الخليقة إلى عهد موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ويعدّ مرحلة الشخصيات الكبرى لنسل بني إسرائيل، فهو عصر اليهود كقبيلة، محورها أساسًا الجذور العرقية من الآباء والأجداد - أي من آدم ثم نوح فإبراهيم وإسحاق ويعقوب عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ -، وأكثر مستند للتأريخ لهذا العصر هو الروايات التوراتية[5]. التي تضمّنت سيرة هجرة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من أور

---

(1) مهران محمد: بنو إسرائيل، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر، د ط، 1999 م، 1/ 51.

(2) ر.س. زينر: موسوعة الأديان الحية، 1/ 40.

(3) انظر: قدح محمود: موجز تاريخ اليهود والرد على مزاعمهم الباطلة، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد 107، د ط، د ت، ص 245.

(4) انظر: خليفة محمد: تاريخ الدّيانة اليهوديّة، ص 190.

(5) استدل المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس (Josephus Flavius) وول ديورانت (William

الكلدانيين إلى أرض كنعان[1] ما بين القرنين التاسع عشر والثامن عشر قبل الميلاد، ثم سيرة هجرة يعقوب/ إسرائيل إلى أرض مصر، وما حواه ذلك من أحداث كإتمام عقد العهد والميثاق مع الرب ومباركة نسل يعقوب ووعده بأرض فلسطين لهم خاصة ولنسلهم من بعدهم[2]. وولد ليعقوب اثنا عشر سبطًا منهم يوسف عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ عاشوا في أرض مصر تحت حكم الهكسوس المحتلين إلى أن تمّ طردهم سنة 1580 قبل الميلاد، ففرض الفرعون المصري «أحمس» العبودية المطلقة على اليهود إلى وقت موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ[3].

*** العصر الموسوي:**

ابتدأ سنة 1480 قبل الميلاد، وتعدّ مرحلة تطور الدّيانة اليهوديّة في مستوى الاعتقاد والتشريع، إذ بعد تلقّي موسى الوحي والنبوّة والعهد المأثور من الله، قاد بني إسرائيل صوب أرض كنعان عبر الجزء الجنوبي الشرقي من شبه جزيرة سيناء، فكان بمثابة القائد المنقذ والمشرّع الديني[4]، فاتّضحت معالم التوحيد وعبادة «يهوه»[5] إله الإسرائيليين، ووضعت

James Durant) في توثيقهم لهذه المرحلة على النصوص التوراتية، بخلاف ما ذهب إليه «أندريه إيمار» و«جانين أوبوايه» من تأريخ اليهود بدءاً من لحظة خروجهم من مصر ودخولهم فلسطين في أواسط الألف الثاني قبل ميلاد المسيح (انظر: يوسيفوس فلافيوس: تاريخ اليهود، المكتبة العمومية لسليم إبراهيم صادر بيروت، د ط، دت، ص 3، وديورانت ويل: قصة الحضارة، دار الجيل للطبع والنشر بيروت، تر محمد بدران، ط 1، 1992 م، م 1، 2/ 324، وإيمار أندريه وأبوايه جانين: تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات بيروت باريس، تر فريدافير وفؤاد أبوريجان، ط 2، 1/ 284).

(1) ورد في العهد القديم: «وَأَخَذَ تَارَحُ أَبْرَامَ ابْنَهُ، وَلُوطًا بْنَ هَارَانَ، ابْنَ ابْنِهِ، وَسَارَايَ كَنَّتَهُ امْرَأَةَ أَبْرَامَ ابْنِهِ، فَخَرَجُوا مَعًا مِنْ أُورِ الْكَلْدَانِيِّينَ لِيَذْهَبُوا إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ. فَأَتَوْا إِلَى حَارَانَ وَأَقَامُوا هُنَاكَ. (سفر التكوين: 11/ 31).

(2) ورد في سفر التكوين قول إسحاق ليعقوب: «اللهُ الْقَدِيرُ يُبَارِكُكَ، وَيَجْعَلُكَ مُثْمِرًا، وَيُكَثِّرُكَ فَتَكُونُ جُمْهُورًا مِنَ الشُّعُوبِ. ٤وَيُعْطِيكَ بَرَكَةَ إِبْرَاهِيمَ لَكَ وَلِنَسْلِكَ مَعَكَ، لِتَرِثَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ الَّتِي أَعْطَاهَا اللهُ لإِبْرَاهِيمَ». (سفر التكوين28: 4، 5).

(3) انظر: عرفان فتاح: اليهوديّة عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهوديّة، دار البيادق، ط 1، 1997 م، ص 24.

(4) ن م، ص 29.

(5) يهوه/ يهوقا: (بالعبرية: יְהוָה): أحد أسماء الربّ في اليهوديّة...يحظى بقدسية عندهم منذ زمن متأخر بل ظهرت اتجاهات تمنع التلفظ به وتحذّر من التعامل معه بإهمال لما له من مكانة، ولم يعرف الإله =

جملة من التشريعات والوصايا الأخلاقية وتطوّرت عقيدة العهد، يقول محمد خليفة: «وهكذا نجد في النهاية أنّ الفترة الموسوية تعتبر بحقّ من أهمّ فترات تطوّر الدّيانة اليهوديّة، فهي الفترة التي أعطت لليهوديّة قواعدها وأصولها الأساسية على مستوى العقيدة والتشريع وعلى مستوى العبادة»[1].

*** عصر يوشع بن نون:**

يبتدئ من خلافة يوشع بن نون لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وقيامه بإدخال بني إسرائيل أرض فلسطين، وتقسيم الأراضي على الأسباط الإثنى عشر الذين وكّلوا قضاة من وجهائهم لحكمها[2].

*** عصر القضاة:**

امتد من سنة 1130 قبل الميلاد إلى سنة 1030 قبل الميلاد، إذ كثر بين القضاة التنازع والقتال كما هو وارد في سفر القضاة من العهد القديم[3].

*** عصر الملوك:**

امتد من سنة 1030 قبل الميلاد إلى سنة 905 قبل الميلاد، أي من عهد بني إسرائيل إلى عهد صموئيل آخر القضاة الحاكمين زمن اختيار ملك يوحّدهم، ويلمّ شملهم فوقع الاختيار على شاؤول ثمّ داود وسليمان عليهما السلام، فشكّلوا كيانـًا سياسياً، وبنوا الهيكل المزعوم[4].

*** عصر الانقسام:**

كان بعد عهد سيدنا سليمان، إذ انقسم اليهود إلى مملكتين: واحدة في الشمال تدعى

= عند العبرانيين بهذا الاسم الذي أصبح عَلَمًا عليه إلّا في عصر موسى (انظر: الإمام سامي، الفكر العقدي اليهودي، موسوعة الجيب جامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمات، د ط، د ت، ص16).

(1) خليفة محمد: تاريخ الدّيانة اليهوديّة، ص 200.

(2) انظر: موسكاتي سبتيو: الحضارات السامية القديمة، تر: السيد يعقوب بكر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، د ط، د ت، ص 140.

(3) انظر: سفر القضاة: 2: 19.

(4) انظر: مكاريوس شاهين: تاريخ الإسرائيليين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، د ط، 2006 م، ص 33 - 34.

مملكة إسرائيل (أو مملكة السامرة)، وواحدة في الجنوب تدعى مملكة يهوذا، وكان بينهما صراع وتقاتل إلى أن احتل الآشوريون مملكة إسرائيل في الشمال؛ فَسَبوا أهلها وأسكنوهم العراق، ولقيت مملكة يهوذا نفس المصير من قبل المصريين، واستردّها البابليون الذين حكموها بعد الآشوريين سنة 586 قبل الميلاد، ودمّروا ما تبقى من المملكة سنة 608 قبل الميلاد في إطار ما يعرف بفترة السبي البابلي[1].

*** مرحلة العودة إلى فلسطين:**

كانت بعد احتلال الفرس لبابل سنة 539 قبل الميلاد، ومثّلت مرحلة كتابة التوراة بيد عزرا وتنظيم الحياة اليهوديّة، وكان الحلم بتكوين دولة مستقلة دافعــًا لهم للثورة مراراً في عهد القوات المحتلة لفلسطين كالفرس واليونانيين والرومان من بعدهم[2].

*** عصر الشتات:**

كان ذلك سنة 70 بعد الميلاد، إذ بعد ثورات اليهود دمّر الإمبراطور «تيطس» ((Titus 39) م – 81 م) هيكل سليمان مرّة أخرى وقتل وسبى عدداً كبيراً من اليهود، وتكرّر الأمر زمن الإمبراطور الروماني «أدريانوس (76) (Hadrian's م- 138 م)» سنة 135 بعد الميلاد، ووقتها تشتّت اليهود في العالم ومنعوا من دخول فلسطين وانتهى تاريخ الإسرائيليين كأمّة، وعاشوا في ظل حضارات متعاقبة منها حضارة الإسلام، وكذلك في أوروبا، ولقوا في الغرب شتّى أنواع التنكيل خصوصـًا في فرنسا وإيطاليا وروسيا وألمانيا[3].

---

(1) انظر: مكاريوس شاهين: م س، ص 38 - 39.

(2) انظر: شاحاك إسرائيل: التاريخ اليهودي، الدّيانة اليهوديّة، وطأة ثلاثة آلاف سنة، تر: صالح سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 1995 م، ص 81.

(3) انظر: سنيوبوس شارل: تاريخ حضارات العالم، تر: محمد كرد علي، العالمية للكتب والنشر، الجيزة مصر، ط 1، 2012 م، ص 47./ قدح محمود: موجز تاريخ اليهود والردّ على بعض مزاعمهم، مجلّة الجامعة الإسلامية، عدد 107، ص 262./ وانظر: سويدان طارق: اليهود الموسوعة المصوّرة، شركة الإبداع الفكري الكويت، ط 1، 2009 م، ص 30./ خليفة محمد: تاريخ الدّيانة اليهوديّة، ص 200 وما بعدها،/ وفتاح عرفان: اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهوديّة، ص 35 وما بعدها.

*** في العصر الحديث:**

عاش اليهود في جيتوات (جمع جيتو[1])؛ أي في معازل كجماعات منبوذة مفرّقة لها نظام خاص داخل أوطان متعددة في علاقات مع الأغيار تتّسم بالتشنّج والكراهية، الأمر الذي دفع إلى ظهور حركات إصلاحية يهودية معاصرة مختلفة، من ضمنها ما دعا إليه «هرتزل» Herzl (1860 م- 1904 م)، فترجمت دعواه في شكل حركة قومية تسمى بـ«الصهيونية السياسية»[2]، استندت أساسًا إلى البعد الوجوديّ المتعلّق بالرموز القديمة للعقيدة اليهوديّة، وبطهارة اسم الدولة المنشودة (إسرائيل)، ووعد العودة إلى صهيون وعمق الألم والرغبة في تجميع اليهود من الشتات، مع مبدأ الحرية في بناء مجتمع قائم على المساواة والعدل في زعمهم، وإتاحة الفرصة لهذا المجتمع في خدمة عبادة «يهوه» إلههم المقدس في أرض الميعاد[3].

هذا الحلم دفع اليهود إلى التَّغلغل في الأوساط الدينية والاجتماعية والمالية والإعلامية والسياسية في الدول الغربية والسيطرة عليها، والدفع نحو تحقيق هذا الحلم، فكان بالتفاوض بادئ الأمر مع السلطة العثمانية ولم يفلحوا، ثم بقطع وعود واتفاقات مع القوى الغربية العظمى كبريطانيا، إذ أصدر وزير خارجية بريطانيا «آرثر جيمس بلفورArthur James Balfour 1848) م - 1930 م)» وعدًا في 2 نوفمبر 1917 بمنح اليهود حقّ إقامة وطن قومي لهم في فلسطين، وقد مهّد لهذا الأمر احتلال بريطانيا لأرض فلسطين، ثم تبع ذلك هجرات متتالية ليهود العالم إلى أرض فلسطين ليتم الإعلان عن تقسيم فلسطين بقرار من الأمم المتحدة في 26 نوفمبر 1947، ثم تبعه إعلان قيام دولة يهودية بها في 15 ماي 1948 [4].

---

(1) **الجيتو**: يطلق على الحي المقصور على إحدى الأقليات الدينية أو القومية عموما، واشتهرت به أحياء اليهود في أوروبا خصوصًا (انظر: المسيري عبد الوهاب، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصِّهْيَونيَّة، ص 154).

(2) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 274.

(3) انظر: زينر روبرت: موسوعة الأديان الحية، ص 101.

(4) يراجع: بريجر بيدرو: الصراع العربي- الإسرائيلي، تر: إبراهيم صالح، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1، 2012 م، ص 33. وتوما إميل: جذور القضيّة الفلسطينية، المكتبة الشعبية الناصرة حيفا، د ط، د ت، ص 70. وصالح محسن محمد: القضية الفلسطينية: خلفيتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات بيروت، د ط، 2012 م، ص 59. وقدح محمود: موجز تاريخ اليهود والردّ على مزاعمهم الباطلة، ص 268.

المطلب الرابع: الكتب اليهوديّة المقدسة:

الكتب المقدسة عند اليهود قسمان[1]:

- **العهد القديم**: يضمّ التوراة وما يلحقها من أسفار، وسمّي بالعهد القديم تمييزًا له عن العهد الجديد الذي يعتبر الكتاب المقدّس للدّيانة المسيحيّة.

- **التلمود**: وله قسمان (المشنا وهو المتن، والجمارا وهي حاشية المتن وشرحه).

1 -: **العهد القديم**[2]:

أوّلًا: أقسامه: يسمّى العهد القديم بـ «التناخ» (اختصار لأوّل ألفاظ: التوراة «توراة» – الأنبياء «نبوئيم»- الكتب «كتوبيم»)[3]:

وهي الأجزاء الثلاثة التي يتألّف منها العهد القديم[4]، ويضمّ تسعة وثلاثين سفرا:

أ – **أسفار التوراة**[5]: وهي خمسة أسفار، يعتقد أنّها أنزلت على موسى وكتبها بخط يده وهي محلّ إجماع بين فرق اليهود، وهي:

1 – سفر التكوين: (يضمّ خمسين إصحاحا): يحكي قصّة بدء الخليقة وتكوينها وقصّة آدم ونوح وإبراهيم ونسله إلى يوسف عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ.

---

(1) توجد كتب مقدسة يهودية لكنّها ليست محل اتفاق بين الطوائف اليهوديّة كأسفار الأبوكريفا والمدارش والهالاخاه وكتب التصوف كالقبالة والزوهار (يراجع: المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، ص 56 – 290 – 409).

(2) ويسمّى كذلك ب (المقرا)؛ أي النصّ المقروء؛ لأنّه يقرأ في عباداتهم ويرجع إليه في تشريعاتهم ويسمّى أيضًا (المسورة) أو (المسورت)، وهو كناية عن النصّ المتواتر المروي عن الأسلاف الذي ارتضته اليهود خلال أجيالهم المتعاقبة (انظر: قدح محمود، الأسفار المقدسة عند اليهود وأثرها في انحرافهم، مجلة الجامعة الإسلامية السعودية، العدد 111 ص 329).

(3) انظر: الإمام سامي الفكر العقدي اليهودي «موسوعة الجيب»، ص 93.

(4) .Manuel de l'élève de l'ancien Testement , edité par le Département de l'Eglise, en 2003, france , p 8 .

(5) التوراة: كلمة عبرانية مشتق من فعل يرى وتفيد معنى الشريعة أو التعليم أو الناموس، ن م، ص333. والمدرّس علي: مصادر التوراة الحالية، الأكاديميون للنشر والتوزيع عمان، ط 1، 1014 م، ص 13.

2 - سفر الخروج: (يضمّ أربعين إصحاحا): يتحدّث عن اضطهاد الفراعنة لبني إسرائيل، ثمّ مولد موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وحياته ونزول الوحي عليه وعبور البحر إلى أرض سيناء.

3 - سفر اللاويين (أو الأحبار): (يضمّ سبعة وعشرين إصحاحا): واللاويون هم بنو لاوي «ليفي»، وهذا سفر تشريعي يتحدّث عن القرابين والطقوس الكهنوتية والوصايا والحدود.

4 - سفر العدد: (يحوي ستّةً وثلاثين إصحاحا): فيه حديث عن بعض التشريعات وأخبار بني إسرائيل في صحراء التيه، ويهتم أيضًا بالأعداد المتعلقة بأعمار الأشخاص.

5 - سفر التثنية (أو تثنية الاشتراع): (يضمُّ أربعة وثلاثين إصحاحا): وأصله في اللغة من التثنية - أي الإعادة - فيه تكرار للشريعة وكذلك إعادة للحوار الذي دار بين موسى وبين ربّه مرة أخرى[1].

ب - **أسفار الأنبياء** (الجزء الثاني من العهد القديم): ويتضمّن تاريخ العبرانيين بعد موسى ودخولهم أرض الميعاد بقيادة يوشع بن نون، ثمّ ما تلا ذلك من أحداث في عهد القضاة وفي عهد الملوك، وحدث تقسيم إسرائيل لمملكتين. ويشمل هذا الجزء:

- أسفار الأنبياء الأوائل:

1 - سفر يوشع بن نون (24 إصحاحا).

2 - سفر القضاة (21 إصحاحا).

3 - سفر صموئيل (31 إصحاحا) .

4 - سفر الملوك الأول (22 إصحاحا).

5 - سفر الملوك الثاني (25 إصحاحا).

- أسفار الأنبياء المتأخرين (15 سفرا):

وتؤرّخ للأنبياء الذين كانوا قادة روحيين أخذوا بيد اليهود ضدّ أعدائهم، وقد كانوا مصدر أمل في ظلّ الظروف السياسية والعسكرية والاجتماعية الحالكة التي مرّت بهم[2].

(1) يراجع: محارب ملاك: دليل العهد القديم، نشر أبناء الأنبا رويس مصر، د ط، د ت، ص 39.

(2) يراجع: كامل وهيب جورجي: مقدّمات العهد القديم، رابطة خريجي الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس القاهرة مصر، د ط، د ت، ص 98.

ج - **الكتب**: (كتب الحكمة، هجيوغرافيا): وهي مجموعة أسفار يغلب عليها الطابع الأدبي نثرًا وشعرا، ضمّت حكمًا وأمثالًا وأخبارًا تاريخية عن تراث اليهود بعد الخراب الأوّل للهيكل (عددها اثنا عشر سفرا)[1].

ثانيًا: ترجمات العهد القديم:

ويلاحظ في سياق متّصل أنّه أثيرت إشكالات عديدة حول التوراة، منها إشكال حول أصل اللغة التي كتبت بها: هل هي هيروغلفية الأصل (على أساس أنّ موسى ولد وعاش وتكلّم بلغة المصريين القدامى)؟ أو أنّها عبرانية الأصل (على أساس أنّها لغة قوم بني إسرائيل)؟ وهو ما سيقع بيانه في الباب الثاني عند التعرّض لأسباب نشأة الفرق المتعلّقة بتدوين النصّ الديني وترجمته[2]:

وعمومًا في هذا السياق فإنّ الدارسين يقرّون بوجود ترجمات عديدة للنصّ المقدس يفقد معها النصّ الأصلي وثاقته، ولعلّ من أهمّ هذه الترجمات/ النسخ هي:

أ - **النسخة العبرانية**: وهي المكتوبة باللغة العبرانية والمعترف بها اليوم عند اليهود، وكذلك عند طائفة البروتستانت في المسيحيّة.

ب - **النسخة اليونانية (أو السبعينية)**: ترجمت عن النسخة العبرية بين سنتي 285 و247 قبل الميلاد، بطلب من **بطليموس فيلادليف** (حكم بين 286 - 245 ق م) الذي تولّى عرش مصر[3]، فتولّى ترجمتها عدد من أحبار اليهود كردّ **جميل لإطلاق** سراح مئة ألف سجين يهودي، فكانت في ظنّهم وفيّة لأخصّ الدقائق، بل اعتقد البعض بأنّها وحي من الله[4]. وهي ترجمة معترف بها عند الكاثوليك والأرثوذكس ....

(1) يراجع في تقسيمات العهد القديم: الإمام سامي الفكر العقدي اليهودي «موسوعة الجيب»، ص 93 - 94، البار محمد علي: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، دار القلم والدار الشامية، ط 1، 1990 م، ص 161 162.

(2) انظر: علي فؤاد حسين: التوراة الهيروغليفية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر مصر، د ط، دت، ص 59.

(3) انظر: اعبيزة ادريس: المدخل إلى دراسة التوراة ونقدها مع ترجمتها العربية لسعديا الفيومي، دار الأمان الرباط، ط 1، 2010 م، ص 148.

(4) اعبيزة ادريس: م س، ص 150.

ولكن بها زيادات عند مقارنتها بغيرها من الترجمات[1].

ج - **النسخة السامرية**: وهي نسخة خاصة بالفرقة السامرية التي تعود جذورها إلى مملكة إسرائيل في الشمال وعاصمتها السامرة، وتعترف فقط بالأسفار الخمسة، وفيها فروق مع التوراة العبرانية[2].

د - **النسخة الآرامية (أو الترجوم)**: تمّت كتابتها في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد زمن سيطرة البابليين على اليهود لمّا كان للغة الآرامية سلطان ونفوذ قويان على العالم القديم باعتبارها وسيلة تواصل بين الشعوب في الشرق[3]، إلى درجة أنّها صارت اللغة الرسمية داخل الإدارة الفارسية، فأمام قوّة سلطان هذه اللغة وخوفًا من نسيان الشريعة والابتعاد عن تعاليم الدين اليهودي- كما جاءت به التوراة - قرّر علماء اليهود ترجمة التوراة من اللغة العبرية إلى اللغة الآرامية[4]. وقد اكتسبت عند بعضهم صبغة القداسة، بل إنّه قد كتبت بعض أجزاء الأسفار أصلًا بالآرامية كسفر دانيال وعزرا ونحميا، وقد تمّ العثور على أجزاء من هذه التوراة ضمن مخطوطات البحر الميت[5].

2 - **التلمود**[6]:

يعدّ المصدر الثاني من المصادر المقدّسة عند اليهود، يقول أحمد أيبش: «التلمود أحد

---

(1) انظر: السقا أحمد حجازي: نقد التوراة، ص 36.

(2) انظر: السقا أحمد حجازي: التوراة السامرية مقارنة بالتوراة العبرية، دار الأنصار القاهرة، ط 1، 1978 م، ص 14.

(3) انظر: دياب عيسى: العهد القديم وعالمه وتحدياته، دار منهل الحياة لبنان، ط 1، 2014 م، 1/ 61.

(4) اعبيزة ادريس ن م، 152 و153.

(5) **مخطوطات البحر الميت**: وهي جملة من اللفائف والمخطوطات تحوي كتبًا مقدسة باللغتين العبرانية والآرامية عثر عليها سنة 1947 في مغارة قمران بين بيت لحم والبحر الميت وتعدّ من أعظم الاكتشافات المعاصرة، وقد كتب حول هذا الأمر أكثر من 3000 دراسة وما زالت الألغاز حولها لم تفكّ بعد. (انظر: عثمان أحمد: مخطوطات البحر الميت مكتبة الشروق مصر، د ط، د ت، ص 4، وحمادة حسين عمر: مخطوطات البحر الميت قصة اللفائف الكتابية والنحاسية التوراتية، دار منارات للنشر، د ط، د ت، ص 6).

(6) كلمة مشتقة من الأصل العبري «لامد»؛ أي الدراسة أو التعاليم وبالاصطلاح العربي «التلمذة»، وهو عبارة =

أهمّ الكتب الدينية وأقدسها عند اليهود، وهو النتاج الأساسي للشريعة الشفوية، أي تفسير الحاخامات للشريعة المكتوبة (التوراة)، ويضمّ سجلًّا لنقاشات الحاخامات حول الشريعة اليهوديّة والأخلاق والعادات والأساطير والقصص التي يعدّها التراث اليهودي موصولة بالتواتر الشفوي، وهي مصدر أساسي للتشريع والأعراف وللتواريخ الواقعة والمواعظ الأخلاقية»[1]، فهو توراة الفم أو القانون الشفاهي (Tarah Ghebeal) كما يسمّيها البعض[2]. حيث لا أهمية لليهودي دون معرفة أحكام التلمود[3].

وينقسم التلمود إلى جزأين رئيسيين:

أ - المشنا **Mishnah**:

وهي أوّل مجموعة مكتوبة من الشريعة الشفوية، وتعدّ المصدر الثاني بعد العهد القديم، و«مشنا"(بالعبرية: במשנה) تعني التكرار والتثنية؛ لأنّها تكرار لما ورد في العهد القديم مع تفسيره من قبل الحكماء[4]. وقد عرّفها المسيري بقوله: هي «مجموعة موسوعية من الشروح والتفاسير تتناول أسفار العهد القديم»[5]. ويعتقد اليهود، خصوصًا فرقة الفريسيين أنّها وحيٌ نزلت على موسى مع الألواح وفسّر بها بعض نصوص العهد القديم ثم نقلها إلى يوشع بن نون، الذي نقلها بدوره إلى الشيوخ السبعين، وهؤلاء نقلوها إلى الرسل ثمّ إلى أحبارهم إلى أن وصلت إلى يهوذا الناسي ....

= عن مجموعة من الشرائع والتفاسير المتعلقة بتاريخ بني إسرائيل ودينهم نقلها حكّام اليهود مشافهة وبمرور الزمن اتسع نطاق الدرس والتعليم إلى درجة عظيمة، وحينها أصبح من الصعوبة بمكان حفظه في الذاكرة فدوّنه الحكماء خوفًا من النسيان أو الضياع.(انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 34).

(1) أبيش أحمد: التلمود كتاب اليهود الأقدس، دار قتيبة، د ط، د ت، ص 24.

(2) انظر: شتابنسالتز: مدخل إلى التلمود، تر: ترفينيتا بوتشيفا الشيخ، دار الفرقد دمشق، ط 1، 2006 م، ص 5.

(3) انظر: السامولك محمد: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، دار المناهج، ط 1، 2002 م، 1/ 183.

(4) انظر: الإمام سامي: الفكر العقدي اليهودي موسوعة الجيب، ص 102.

(5) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 360.

(Judah ha-Nasi)[1] (135 م - 200 م)[2]، فكان لزامًا عليهم تدوينها بعد تراكمها، فحوت ثلاثة وستين سفرًا مقسّمة إلى ستّة أقسام (أو سيداريم؛ أي أحكام، وهي مباحث)[3]:

- زيرائيم (أحد عشر سفرا): (أي البذور): ويتضمّن القوانين الخاصة بالأرض والزراعة والحصاد.
- موعاديم (اثنا عشر سفرا): أي الأعياد والمواعيد، وهو خاص بمواقيت الأعياد والمواسم والصيام وغيرها.
- ناشيم (سبعة أسفار): أي المرأة، وهو خاص بقوانين النساء زواجًا وطلاقا.
- نزاقيم (عشرة أسفار): أي الجنايات: وهذا خاص بالجنايات والأضرار والتعويض عليها وسائر ما يتعلق بالقوانين المدنية.
- قوداشيم (أحد عشر سفرا): أي المقدّسات، خاص بالقرابين والذبائح وخدمة الهيكل.
- طهاروت (اثنا عشر سفرا): خاص بأحكام الطهارة والنجاسة[4].

ب - الجمارا: (شرح المشنا):

الجمارا تعني: الإكمال أو المكمّلة، وهي جملة التعليقات والشروح والتفسيرات التي وضعها الفقهاء اليهود شرّاح المشنا بين سنتي 220 و500 قبل الميلاد في شكل أسئلة وأجوبة[5]،

---

(1) يهوذا الناسي: (مواليد 135 ميلاديًا - توفي عام 220 م)، وهو واحد من آخر التانيم، وهي مجموعة صغيرة من سادة فلسطينيين من القانون الشفهي اليهودي، حيث جمع أجزاء منها باسم Mishna (التدريس). أصبح Mishna موضوع تفسير في التلمود، الخلاصة الحاخامية الأساسية للقانون، العلم، والتعليق. بسبب قداسته وتعلّمه وسمعته، كان يهوذا يطلق عليه اسم الهاسي (يراجع: الموسوعة الإلكترونية البريطانية: مادة Judah ha-Nasi:
https://www.britannica.com/biography/Judah-ha-Nasi)

(2) المسيري عبد الوهاب، ن م، 2/ 36.

(3) انظر: أحمد محمد خليفة: مقدمة ترجمة التلمود، مكتبة النافذة الجيزة مصر، ط 1، 2008 م، 1/ 12.

(4) انظر: الإمام سامي، المصدر نفسه، 102، المسيري عبد الوهاب، ن م، 1/ 36، ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 79.

(5) انظر: المسيري عبد الوهاب، ن م، 2/ 37.

يقول أيبش: «خلال القرون الثلاثة التالية جرى على المشنا تحليل ونقاش في فلسطين وبابل - حيث التجمّعات اليهوديّة كثيرة-، ويعرف هذا التحليل باسم (الجمارا)، ويشار إلى حاخاميِّي الجمارا باسم (الشرّاح) أو (أمورائيم) مفردها أمورا، وتحليل الأمورائيم يتركز على إيضاح آراء وأقوال ووجهات نظر التنائيم[1]»[2]..

وعليه فإنّ الجمارا إنتاج تراثي تفسيري ينشط في التجمّعات الكبرى لبني إسرائيل قديمًا في بابل وفلسطين أساسا، لذلك أفرز هذا الإنتاج الفكري شرحين للمشنا (جمارا أورشليم وجمارا بابل)، ولما كانت الجمارا القسم الكبير من التلمود لقّب المشنا مع جمارا أورشليم بالتلمود الأورشليمي، وهو عبارة عن تدوين لدروس حول المشنا في مدارس فلسطين في طبرية وصفورية[3]،[4]، بدأه الربّي «يوحنا بن زكاي (Johanah Ben Zakkai) (30 م - 90 م)» رئيس مدرسة طبرية سنة 279 بعد الميلاد وأكمله أحبار أورشليم في طبرية طيلة مئتي سنة حتى تبلور في شكله النهائي، وقد جاء مختصرًا وغامضًا لعدّة ظروف سياسية وأمنية[5].

أمّا الشروحات التي تمّت في العراق على المشنا فتسمَّى بالتلمود البابلي، وقد كانت بين سنتي 219 و500 ميلادي[6]، إذ وجدت الظروف المناسبة التي جعلته أوفر حظًّا من جهة الاستيعاب، فكان أربعة أضعاف التلمود الأورشليمي، ويحتوي على ستّة وثلاثين مبحثًا، وكتب باللغة الآرامية، وهو المعتمد اليوم إذا أطلق لفظ التلمود[7].

---

(1) **التنائيم**: خدام الهيكل ممن خصّص نفسه لخدمة الرب، وقد عقد لهم يوشع بن نون معاهدة تحفظ لهم حياتهم، واشتغلوا بالاحتطاب والسقاية، وملعونون لخداعهم يوشع بن نون (يراجع: الإمام علي: الفكر العقدي اليهودي: موسوعة الجيب، ص 213).

(2) أيبش أحمد: التلمود: كتاب اليهود الأقدس، ص 28.

(3) انظر: الإمام علي، ن م، ص 103.

(4) رغم أنّ بعض الدارسين يرد تسمية «التلمود الأورشليمي» ويرون فيه غلطًا وزعمًا من اليهود وعدم وثاقة تاريخية، إذ لم تكن توجد مدارس دينية في أورشليم بعد هدم الهيكل، (انظر المسيري: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية 2/ 34، وأبيش أحمد: التلمود كتاب اليهود الأقدس، ص 31).

(5) انظر: التلمود البابلي: إعداد مركز دراسات الشرق الأوسط، المؤسّسة الأردنية للبحوث والمعلومات، ط 1، 2011 م، 1/ 24.

(6) ن م،1/ 25.

(7) انظر: شتاينسالتر أدين: مدخل إلى التلمود، ص 77 - 78.

المبحث الثاني:
السّياقات الدلالية لمصطلح الفرقة في الدّيانة اليهوديّة

المطلب الأوّل: مصطلح الفرقة ودلالاته المعجميّة:

تدعونا ضرورة البحث إلى الرجوع إلى الأصل المعجمي لمصطلح «الفرقة»، والبحث في دلالته القاموسية في اللغة العبرية ومرادفاته، خصوصًا وأنّ هذا المصطلح له طابع ديني وكذلك شديد الارتباط بالمعنى اللغوي، فيساهم البحث والتنقيب عنه في إجلاء مفهومه وبيانه بشكل واضح،لاسيما إذا ما علمنا: «أنّ المعاجم العبرية كالدراسات النحوية، نشأت في كنف النصوص الدينية ومن أجل خدمتها، سواء لشرح غريبها أم لتصنيف يسهّل قراءتها وفهمها، أم للحفاظ عليها من التحريف والتصحيف»[1].

مصطلح «فرقة» يرجع في أصله العبري إلى مادة نثر وفرق[2]، ويدلّ على عدّة معانٍ، منها:

أ - قسّم وفرّق[3].

ب - الفصل والافتراق[4].

ج - الجزء الذي انفصل يطلق عليه «جماعة»[5]، كالفرقة العسكرية مثلاً التي هي جزء من الجيش[6].

ومن جهة التحديد اللغوي الأضبط الموافق لسياق البحث، فإنّ الفرقة تستعمل في اللغة

---

(1) انظر: ناظم سلوى: المعاجم العبرية: دراسة مقارنة، مطبعة كلية العلوم جامعة القاهرة، ط 1، 1988 م، ص 18.

(2) انظر: توفيق محمد: المعجم الوجيز في اللغة العبرية، دار الهاني للطباعة والنشر القاهرة، ط 1، 2009 م، ص 41.

(3) ن م، ص 151.

(4) ن م، ص 156.

(5) ن م، ص 172.

(6) ن م، ص 152.

العبرية بمعنى الطائفة الدينية أو الشيعة «قهيلاه»[1]. ويطلق هذا المصطلح في العبرية على الانتماء لمجموعة بشرية يجمعها نظام ديني مشترك[2].

وقد تمّ إطلاق مصطلح «الفرقة» على الطوائف الدينية اليهوديّة القديمة الستّة[3].

المطلب الثاني: مصطلح الفرقة ودلالاته الدينية (من خلال نصوص العهد القديم):

بالرّجوع إلى نصوص العهد القديم، ومن خلال اعتماد التطبيق الإلكتروني لبرنامج الكتاب المقدس[4]، وتسليط الضوء على مفردة «الفرقة»، نلحظ أنّ عدد الفقرات التي ذكر فيها هذا اللفظ هي خمس عشرة فقرة، ونلمس من خلال تحليل هذا المعطى أنّه:

- لم ترد هذه اللفظة في أيّ سفر من أسفار التوراة الخمسة، بل وردت حصرًا في الأسفار التاريخية، وهو القسم الثاني من العهد القديم.
- بالنظر إلى سياقات ورود هذا اللفظ ألحظ أنّها لا تخرج في مجملها عن معنيين:

- **الأول**: الفرقة بمعنى «الطائفة» أو الفصيل من الجيش، وهو الأغلب في الذكر والورود نتيجة الحروب الأهلية التي دارت بين قضاة اليهود وملوكهم[5].

- **الثاني**: الفرقة إشارة إلى العدد، لما امتاز به بنو إسرائيل من ذكر أعدادهم، فقد ورد في سفر الأيام الأول مثلًا: «وَبَنُو إِسْرَائِيلَ حَسَبَ عَدَدِهِمْ مِنْ رُؤُوسِ الآبَاءِ وَرُؤَسَاءِ الأُلُوفِ وَالْمِئَاتِ وَعُرَفَاؤُهُمُ الَّذِينَ يَخْدِمُونَ الْمَلِكَ فِي كُلِّ أُمُورِ الْفِرَقِ الدَّاخِلِينَ وَالْخَارِجِينَ شَهْرًا فَشَهْرًا لِكُلِّ

---

(1) انظر: الشامي رشاد: موسوعة المصطلحات الدينية اليهوديّة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، مصر، د ط، 2002 م، ص 271.

(2) انظر: الإمام سامي: الفكر العقدي اليهودي «موسوعة الجيب»، ص 222.

(3) الفرق الستّة هم: فرقة السامريين والحسيديين والفريسيين والصدوقيين والأسينيين والقرائيين (انظر: الإمام سامي: ن م، ص 224).

(4) برنامج الكتاب المقدس كتاب لكل العصور، تحرير أيمن هنري يونان، الإصدار الثاني2.01 في يناير 2011 م، من موقع https /my. opera. com / aymenhenry.

(5) انظر: سفر القضاة 9: 73/ القضاة 9: 44/ صموئيل الأول 13: 17 - 18/ الملوك الثاني: 23: 4/ أخبار اليوم الأول: 27: 1 - 2 4-/ المكابيين الأول: 4: 19، 6: 45، 9: 12، 10: 28/ المكابيين الثاني: 8: 22، 12: 22.

شُهُورِ السَّنة، كُلُّ فرقة كانت أربعة وعشرين ألفا»[1].

ويمكن أن أستنتج أنّه لا توجد دلالة اصطلاحية معيّنة في استعمالات مصطلح الفرقة على الطائفة الدينية بالمعنى الاصطلاحي المتداول والمتعارف عليه، إنّما لا يعدو الأمر أن يكون استخدامًا عامًّا محكومًا بالسياق اللفظي وبحسب مراد الواضع من مدلول هذا اللفظ.

ولكن يشار إلى أنّ لفظة «طائفة» في العهد القديم، التي لم يرد ذكرها إلّا ثلاث مرّات تقرب من المعنى المراد، فالنمل في العهد القديم طائفة[2]، والوبار[3] طائفة[4]، مقارنة ببقية الطوائف، واليهود كذلك طائفة، ورد ذلك في رسالة كتبت في إطار مكيدة حيكت ضدّ اليهود لقتلهم كما ورد في سفر أستير ما نصّه: «فَلَمَّا وَقَفْنَا عَلَىَ هَذَا ورَأَيْنَا أنّ شَعْبًا وَاحِدًا مُتَمَرِّدٌ عَلَىَ جَمِيْعِ النَّاسِ طَائِفَةٌ تَتَّبِع شَرَائِع فَاسِدَة وتُخَالِفُ أوْامِرَنَا وتَقْلَقَ سَلامٌ واتِّفَاقِ جَمِيْعِ الأَقَالِيمٌ الْخَاضِعَةِ لَنَا»[5].

المطلب الثالث: مصطلح الفرقة ودلالاته المفهومية في الدّيانة اليهوديّة: التعريف والتقسيم:

عند التعرّض لمدلول «الفرقة» مصطلحيًّا ومعرفيًّا في حقل الدّيانة اليهوديّة، ومن خلال نظرة فاحصة لتاريخ اليهود نلحظ - كما قال أحمد شلبي- أنّه: «تكثر الفرق اليهوديّة كثرة بالغة وتختلف هذه الفرق في مبادئها وأسس حياتها ونظرتها إلى الكون وإلى ما وراء الكون»[6]. ولا شكّ أنّ هذا الاختلاف وتلك الكثرة في الفرق اليهوديّة عبر تاريخها يطرح سؤالًا عن المشترك بينها، أي ما هي الأصول الجامعة لتلك الفرق اليهودية؟، وما هي الفروق التي تميّز كلّ فرقة عن أخرى؟ وذلك لما لهذا الأمر من علاقة أساسية في رسم تحديد مصطلحيّ واضح للفرقة في

(1) أخبار الأيام الأول: 27: 1.

(2) انظر: الأمثال: 30: 25.

(3) الوبار: ورد في قاموس المعين ما نصّه هو: «حيوان صغير برّي يشبه الأرنب يعيش في الصخور لحمه طريّ وجلده ثمين»، (يراجع: لفيف من المؤلفين: قاموس المعين - الألفاظ العسرة في الكتاب المقدّس، دار النشر المعمدانية، د ط، 2005 م، ص 185)

(4) انظر: الأمثال: 30: 26.

(5) أستير: 13: 5.

(6) شلبي أحمد: مقارنة الأديان: اليهوديّة، مكتبة النهضة المصرية، ط 8، 1988 م، 3/ 218.

الدّيانة اليهوديّة.

يشار إلى أنّ الاختلاف بين الفرق اليهوديّة في رأي ابن كمونة (683هـ/ 1280 م) يرجع إلى اجتهادات علماء اليهود في تفصيل ما أجملته النصوص الدينية، فيقول: «ولم يبيّن شيء من ذلك في التوراة تبيينًا مصرّحا، للسبب الذي سنذكره، ولكن أحبار الأمّة وعلماءهم ونقلة شرعه نقلوه»[1]، ما أفرز اختلافات جزئية في رأيه - كالبعث هل يقع مرتين مع ظهور المسيح المنتظر أو مرّة واحدة؟ وهل الثواب الأخروي يكون جسمانيًّا أو روحانيًّا فقط؟ أو كليهما معا؟

هذا مع اتفاقهم في الكلّيات الاعتقادية الكبرى: كتوحيد الباري وتنزيهه - وفق طرح ابن كمونة -والإيمان بنبوّة موسى والإقرار بجملة الأحكام الفقهية الواردة في التوراة[2].

ولكن هذا التصوّر ينتقض عند البحث والتمحيص؛ إذ حاكى ابن كمونة الدرس العقدي الإسلامي في ضبط الفرق، إذ مع التدقيق تظهر وعورة تحديد معنًى جامعٍ للفرقة في الدّيانة اليهوديّة، لتداخل الأبعاد السياسية والعقدية والعرقية، ولعمق التأثيرات الحضارية الوافدة على اليهود، وعليه فيجب التنبيه في هذا الصدد إلى أمرين:

- **أوّلهما**: وجوب التفريق بين الفرقة باعتبارها ذات طابع عقدي فقهي، وبين الجماعات اليهوديّة باعتبارها ذات طابع عرقي[3]، مع أنّ ذلك لا ينفي التداخل بينهما عمليًّا وواقعيًّا.

- **ثانيهما**: عدم وجود أصول جامعة عقدية للفرق في اليهوديّة لشدّة الخلاف الجوهري بينهم، يقول المسيري: «توجد في اليهوديّة فرق كثيرة تختلف الواحدة منها عن الأخرى اختلافات جوهرية وعميقة تمتدّ إلى العقائد والأصول، فهي في الواقع ليست كالاختلافات التي توجد في الفرق المختلفة في الديانات التوحيدية الأخرى. ومن ثمّ، فإنّ كلمة «فرقة» لا تحمل في اليهوديّة الدلالة نفسها التي تحملها في سياق ديني آخر، فلا يمكن على سبيل المثال تصوّر مسلمٍ يرفض النطق بالشهادتين ويعترف به مسلمًا، أو مسيحيٍّ يرفض الإيمان بحادثة الصلب

(1) ابن كمونة سعد بن منصور: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، دار الأنصار مصر، ط 2، د ت، ص 26.

(2) انظر: ن م، ص 25.

(3) من الجماعات ما ذكرها عبد الوهاب المسيري في موسوعته الموجزة عن اليهود واليهوديّة والصهيونية: ومنها: السفارد والإشكناز وبعض جماعات اليهود المنقرضة والهامشية كيهود القوقاز ويهود الهند ويهود الصين واليهود السود إلخ... (انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 1/ 9).

والقيامة ويعترف به مسيحيًّا، أمّا في داخل اليهوديّة فيمكن ألّا يؤمن اليهودي بالإله ولا بالغيب ولا باليوم الآخر ويعتبر مع هذا يهوديًّا حتى من منظور اليهوديّة نفسها، وهذا يرجع إلى طبيعة اليهوديّة بوصفها تركيبًا جيولوجيًّا تراكميًّا يضمّ عناصر عديدة متناقضة متعايشة دون امتزاج أو انصهار، لذا تجد كلّ فرقة جديدة داخل التركيب من الآراء والحجج والسوابق ما يضفي شرعية على موقفها مهما كان تطرّفه»[1].

لكن هذا لم يمنع الباحثين من وضع ضوابط لتقسيم الفرق وبيان مميزات كلّ منها، اعتمادًا على منبعها ونشأتها ومنطلقاتها الفكرية والعقائدية، فها هو عبد المجيد همّو يرجع الفرق إلى ثلاثة مذاهب كبرى، فيقول:

«أ - مذاهب سياسية:

ب - مذاهب فقهية: كالصدوقيين والفريسيين.

ج - مذاهب مؤمنة بالتوراة فقط، وآخرون يؤمنون بكتب أخرى كالتلمود»[2].

ولعلّ البحث في أسباب الانقسام والتفرّق محلّه غير هذا الموضع، ولكن الغرض هنا بيان الفرق اليهوديّة من جهة ضبط التعريف وإشكالية التقسيم، وأساسًا المسائل التي افترقت حولها الفرق اليهوديّة، لذلك يقول بيومي مهران: «قامت بين اليهود بعد رجوعهم من السبي البابلي فرق ثلاث كبيرة (الفريسيون والصدوقيون والسامريون)، وفرق أخرى صغيرة، تدّعي كلّ فرقة منها أنّها أمثل طريقة، وأشدّ تمسّكًا بأصول الدين اليهودي وروحه من الفرق الأخرى، وقد ظهرت هذه الفرق بعد ختام أسفار العهد القديم وتقنينها - أي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد - ومن هنا كان أهمّ موضوع يدور حوله اختلاف هذه الفرق: هو الاعتراف بأسفار العهد القديم والأحاديث الشفوية المنسوبة إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأسفار التلمود، وإنكار بعض هذه الأصول ورفض الأخذ بما جاء فيها من أحكام وتعاليم، وقد انقرضت معظم فرقهم، ولم يبق منها في الوقت الحاضر إلّا القليل»[3].

---

(1) المسيري عبد الوهاب: م س، 2/ 116.

(2) همّو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع سورية، ط 2، 2004 م، ص 21 - 22. (بتصرف).

(3) بيومي مهران محمد: بنو إسرائيل: (الحضارة)، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، د ط، 1999 م، ص 554.

المبحث الثالث:
فرق الدّيانة اليهوديّة

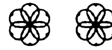
بالنظر إلى بعض ما ألّف حول الفرق اليهوديّة، يلاحظ اختلاف المناهج المعتمدة في رصد الفرق وبيان مقالاتها وتاريخها، فقد نحا بعضهم المنحى التاريخي في ذكر تلك الفرق[1]، وهناك من نهج المنهج الموسوعيّ كالمسيري وغيره[2]، في حين اكتفى البعض بذكر أهمّ الفرق الرئيسية[3] القديمة أو المعاصرة منها، وبعضهم أدمج في ذكره للفرق اليهودية الحركات والأحزاب والتيارات اليهوديّة وفق أساليب اختارها أصحاب تلك التصانيف، ولمّا كان من المناسب في مثل هذا المقام دراسة الفرق اليهوديّة دراسة شاملة وبمنهجيَّةٍ مركّزةٍ، فإنّ البحث يدعونا إلى اعتماد منهج استقرائي وتقسيم موضوعي يأخذ في الاعتبار ما ألّف في هذا الباب، وعليه فيمكن تقسيم الفرق حسب الموضوعات كالتالي:

1 - فرق ذات طابع عرقي.

2 - فرق ذات طابع عقدي.

3 - فرق يهودية ذات طابع صوفي.

4 - فرق يهوديّة ذات طابع إصلاحي.



---

(1) مثاله ما ذكره: عبد المجيد همو في كتابه الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع، ط 4، 2004 م.

(2) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية 2/ 116، وكتاب الموسوعة المفصّلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة لحسن عبد الحفيظ أبو الخير، دار ابن الجوزي، ط 1، 2011 م، 2/ 34، ومحمد غالب بركات: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، دار الآفاق العربية مصر، ط 1، 2011 م، ص 35.

(3) مثاله: ما ذكر عند الشهرستاني في الملل والنحل، والرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، وما ذكر حديثا في كتاب مقارنة الأديان لأحمد شلبي اليهوديّة، والفكر الديني الإسرائيلي حسن ظاظا ومحمد علي البار في كتابه مدخل إلى دراسة التوراة والعهد القديم.

المطلب الأوّل: فرق يهودية ذات طابع عرقي[1]:

* اليهود الغربيون (الأشكناز):

الأشكناز: مصطلح عبري يشير إلى اليهود الذين هاجروا إلى إسرائيل من الدول الغربية خصوصًا من أوروبا، ورد في الموسوعة العالمية الفرنسية ما نصّه: «

«ASHKENAZE: est appliquée aux juifs de l'Europe occidentale, centrale et orientale qui sont d'origine et de langue germaniques par opposition à ceux qui sont originaires d'Espagne et sont dits séfarades»[2].

وقد تطبّعوا بثقافة تلك البلدان حتى فقدوا القدرة على استعمال اللغة العبرية[3]، وكان لذلك تأثيرٌ عليهم سواء من جهة لهجاتهم عند التكلّم في إسرائيل بالعبرية وعند تلاوة الترانيم والأدعية الدينية والصلوات، وسواء من جهة المرجعية الثقافية في فلسطين التي كانت تعتمد أساسًا على الثقافة الغربية والمسيحيّة اللاتينية[4]، وقد كان لذلك تأثير أيضًا على نمط عيشهم من جهة المأكل والملبس والمسكن وبعض التقاليد بفعل أثر العامل الأنثروبولوجي عليهم[5].

ورغم تأثّرهم بالحضارة الغربية إلّا أنّهم مؤثّرون سياسيًّا، فكان لهم السبق في نحت مستقبل إسرائيل، فيعتقد أنّ أغلبهم كانوا من الحاضرين في المؤتمر الصهيوني الأوّل، لذلك عدّت الصهيونية حركة أشكنازية بامتياز[6].

(1) يعود هذا التقسيم إلى ما قبل القرن الثامن عشر في القرون الوسطى بعد شتات اليهود وانقسامهم إلى كتل أبرزها يهود الغرب (الأشكناز) ويهود الشرق (السفارديم)، ولهذا التقسيم تأثيرٌ على الناحية الاجتماعية والثقافية لليهود في فلسطين المحتلة، رغم وجود بعض الأعراق اليهوديّة الصغيرة كالفلاشاة وغيرها، انظر: السويدان طارق: اليهود الموسوعة المصوّرة، شركة الإبداع الفكري للنشر والتوزيع، ط 1، 2009 م، ص 174.

(2) https://www.universalis.fr/encyclopedie/ashkenaze/

(3) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 244.

(4) انظر: مديرية الدراسات والتوثيق: الإثنيات: العرقيات والطوائف اليهوديّة في إسرائيل، باحث للدراسات بيروت، ط 1، د ت، ص 34. وسويدان طارق: ن م، ص 179.

(5) انظر: ظاظا حسن: ن م، ص 244.

(6) انظر: فتاح عرفان: اليهوديّة: عرض تاريخي، ص 119.

* اليهود الشرقيون (السفارديم):

السفارديم: مصطلح عبري استعمل في القرن الثامن عشر ميلادي، حيث يشير إلى اليهود الذين هاجروا إلى إسرائيل، والذين كانوا قد عاشوا أصلًا في إسبانيا والبرتغال زمن حكم الرومان، ثم انتشروا- بعد طردهم- في بلدان العالم الإسلامي وصولًا إلى الهند وبلاد القوقاز، ثم صار لقبًا لكلّ يهودي لم يكن من أصل غربي[1]. وقد تأثّروا بالثقافة الشرقية وباللغات العربية واللاتينية واعتزّوا بالأصول الدينية المنحدرة من بابل وجعلوها مرجعًا لهم، وكانت لهم في ظلّ الحكم الإسلامي في إسبانيا حرية دينية وفكرية حيث أسّسوا المدارس والمعاهد، وظهرت حركة أدبية باللغة العبرية وباللغة العربية أثرت المخزون الديني اليهودي، فصارت الترانيم والأدعية والصلوات تتلى باللهجة السفاردية، وهي المعتمدة اليوم عند يهود إسرائيل[2].

وقد تميّز السفارديم بتوجّههم نحو العلوم من طب وفلك وفلسفة، فظهر فيهم كبار المفكّرين والعلماء وأثروا الحياة الثقافية التي كانت مختلفة ومتنوعة بحسب اختلاف بيئاتهم ولهجاتهم[3].

المطلب الثاني: فرق يهودية ذات طابع عقدي:

* فرقة السامرة:

تمثّل فرقة السامريين أقدم انشقاق في تاريخ الدّيانة اليهوديّة[4]، وتطلق على يهود سكان السامرة، وتسمّى هذه الفرقة في التوراة بـ «الغرباء»[5]، وذلك نتيجة الانفصال التام بينها وبين سائر الفرق الأخرى عقيدة وتاريخا، وقد كانت نشأتهم عقب تحطيم مملكة إسرائيل في

(1) انظر: الشامي رشاد: إشكالية اليهوديّة في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 224 السّنة 1997، ص 207. والسويدان طارق: اليهود: الموسوعة المصورة، ص 176.

(2) انظر: ظاظا حسن، المرجع السابق، ص 247.

(3) انظر: ن م، ص 247.

(4) انظر: القواسمة أحمد: موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، دار الحامد ودار الراية الأردن، ط 1، 2009، 2/ 543. وهمو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 34.

(5) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 119.

الشمال (وعاصمتها السامرة) سنة 722 قبل الميلاد، يقول إيّاد الصاحب: «إلّا أنّ انهيار الكيان الإسرائيلي أتاح لهم المجال لإظهار عقائدهم ونشرها في الأوساط الإسرائيلية، وبالذات بعد مرحلة السبي البابلي التي أدخلت العقلية الإسرائيلية عمومًا مرحلة جديدة انتقلت خلالها من الانغلاق والعزلة إلى مرحلة الظهور والتفاعل»[1]، فسبي أغلب سكانها من اليهود ووقع تهجيرهم وإسكان أجناس أخرى مكانهم، فامتزج سكان السامرة بهم، ممّا أفرز عداوة مع يهود السبي البابلي الذين يركّزون على فكرة نقاء نسلهم ومبدأ اعتزال الأغيار، ورغم أنّ السامريين ينفون عن أنفسهم هذا الامتزاج، إذ يقول محمد الشريدة: «أمّا السامريون أنفسهم فإنّهم ينفون هذه المقولة التاريخية بشدّة ويرفضونها الرفض كلّه ويقولون بنقاوتهم العرقية ونسبتهم إلى ثلاثة من أسباط بني إسرائيل»[2]، فولّد ذلك البغضاء بين اليهود واحتقار السامريين مما دفعهم إلى بناء هيكل على جبل جرزيم[3] سنة 432 قبل الميلاد لمنافسة هيكل أورشليم[4]. يقول الشهرستاني: «هؤلاء قوم يسكنون جبال المقدس وقرى من أعمال مصر ويتقشّفون في الطهارة أكثر من تقشّف سائر اليهود»[5]، أمّا اليوم فتعدّ هذه الفرقة بضعة مئات يسكنون مدينة نابلس في الضفة الغربية[6].

أمّا عن معتقداتهم: فهم يعتبرون أنفسهم البقية الباقية على الدين الصحيح[7]، ولهم خمسة أركان تعدّ مرتكزات إيمانية تميّزهم، وهي منطلقهم في الفكر والممارسة، يقول إياد الصاحب: «وهذه الأركان هي:

1 - الإيمان بوحدانية الله، وأنّه لا شريك له، ولم يلد ولم يولد، أبدي سرمدي، قادر كامل.

---

(1) الصاحب إياد: السامريون، مكتبة دينديس، الخليل الضفة الغربية فلسطين، ط1، 2000 م، ص61.

(2) الشريد محمد وشوراني عمر: الطائفة السامرية، مكتبة الرسالة نابلس، ط 1، 1994 م، ص 33.

(3) جبل جرزيم: مرتفع قرب شكيم (مدينة بجانب السامرة) إلى جنوب جبل عيبال، فيها أقيم هيكل السامريين (يراجع: رولي هـ: أطلس الكتاب المقدس، دار النشر المعمدانية بيروت، د ط، 1983 م، ص 15).

(4) انظر: البار محمد علي: المدخل إلى دراسة التوراة والعهد القديم، 1/ 254.

(5) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، 1/ 260.

(6) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني اليهودي، ص 246، وفتاح عرفان: اليهوديّة عرض تاريخي، ص 114.

(7) ن م، ص 248.

2 - الإيمان بموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأنّه رسول الله وحبيبه وكليمه، وأنّه خاتم الرسل ولا نبي بعده.

3 - الإيمان بالتوراة، وأنّها شريعة الله الجامعة لسننه، وأحكامه، وأوامره ونواهيه، حيث هي ناموس حياة السامري وشرعته.

4 - الإيمان بأنّ جبل جرزيم هو قبلة أنظار السامريين، ومحجّة قلوبهم.

5 - الإيمان بيوم الدينونة، يوم الحساب يوم الثواب والعقاب، وهو المعروف بيوم القيامة»[1].

وما يميّز السامريين هو تأثّر فكرة الألوهية عندهم بعلم الكلام عند المسلمين، كما أنّهم يؤمنون بالأسفار الخمسة للتوراة دون غيرها، وينكرون باقي الأسفار والتلمود[2]، مع إيمانهم بمجيء المسيا (المسيح)[3].

*** الفرّيسيُّون:**

مصطلح «الفرّيسيين»: مأخوذٌ من الكلمة العبرية «بيروشيم»؛ أي المنعزلون[4] أو المفروزون في سياق مدح، فهم الذين امتازوا عن الجمهور وعزلوا عنهم لعلمهم وورعهم واتصالهم بأسرار الشريعة[5]، وتعدّ هذه الفرقة من أقدم فرق اليهود وأكثرها عددًا وأوسعها انتشارا، ويعدّ يوسيفوس فلافيوس[6] Flavius Josèphe (38 - 100 م) أوّل من أرّخ لها[7]، فهي تمثّل - كما قال عبد المجيد همو-: «القاعدة الصلبة لليهودية»[8]، ولكن يرجع تاريخها

---

(1) الصاحب إياد: م س، ص 159.

(2) انظر: فرج عبد الباري: اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، ص 40.

(3) انظر: محمد شريدة: الطائفة السامرية، ص 51. ومرمورة الياس: السامريون، مكتبة فلسطين العلمية، د ط، د ت، ص 55.

(4) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 120.

(5) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 251.

(6) يوسيفوس فلافيوس: سياسي وقائد عسكري ومؤرّخ يهودي من أسرة فريسية أرستقراطية، سافر إلى روما له عدّة كتابات، منها: تاريخ اليهود (يراجع: المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، د ط، 1975 م، ص 459 - 460).

(7) فلافيوس يوسيفوس: تاريخ اليهود، شركة الطباعة المصرية، ط 1، 2006 م، ص 55.

(8) همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 54.

إلى القرن الرابع والثالث قبل الميلاد، فقد نشأت كردّ فعل على تسلّط الكهنة - الذي تمثّلها فرقة الصدوقيين - على المؤسّسة الدينية، وقد تأثّرت في نشأتها كذلك بالفلسفة الهيلينية[1].

وقد دعت هذه الفرقة إلى الاشتغال بالتوراة وبالموروث اليهودي، وعدّت نفسها الوارثة لميراث عزرا كما ورد في دائرة المعارف اليهودية (Judaica)، ما نصّه:

«an earlier Jewish sect which promoted the observance of Jewish ritual and the study of the Torah. The Pharisees considered them selves the traditional followers of Ezra, whom they cherished»[2].

وكانت أوّل من رفع شعار السيادة القومية لليهود، كما عرفوا بعدائهم للسيد المسيح، وتعدّ أفكارهم الأرض الخصبة لبذور الصهيونية المعاصرة[3].

من أهم معتقداتهم:

- الاعتراف بجميع أسفار العهد القديم وبالتلمود، وأنّ الربّانيين (فقهاء الفريسيين) هم الذين جمعوا وألّفوا أسفار التلمود.
- الإيمان بأنّ الله إله واحد وهو ربّ العالم أجمع.
- الإيمان بجميع الأنبياء المذكورين في أسفار العهد القديم.
- يؤمنون بالبعث والحساب واليوم الآخر.
- يؤمنون بالمسيح المنتظر، وأنّه سيأتي لينقذ الناس ويدخلهم في ديانة موسى[4].

* الصّدوقيون:

ترجع هذه الفرقة إلى الكاهن الأكبر «صادوق»[5] وجد في عصر سيدنا داود، الذي تولّى

(1) انظر: المسيري عبد الوهاب: مرجع سابق، 2/ 120.

(2) Encyclopaedia - judaica , vol. 16 , p: 30

(3) انظر: ظاظا حسن، مرجع سابق، ص 256.

(4) يراجع في ما ذكر: الساموك سعدون: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، دار المناهج، ط1، 2002 م، 2/ 204.

(5) ورد في سفر الملوك الأوّل ما نصّه: «وَلْيَمْسَحْهُ هُنَاكَ صَادُوقُ الْكَاهِنُ وَنَاثَانُ النَّبِيُّ مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَاضْرِبُوا بِالْبُوقِ وَقُولُوا: لِيَحْيَ الْمَلِكُ سُلَيْمَانُ. (الملوك الأول 1: 34).

أخذ البيعة لابنه سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وشاهد على تنصيبه على العرش. وهذه الفرقة تعدّ من الفرق القديمة التي كانت في صراع مع الفريسيين كما أرّخ لذلك يوسيفوس فيقول: «وكان الصدوقيون يعادون الفريسيين عداوة شديدة ويباينونهم»[1]، وقد اندثرت هذه الفرقة إذ كانت تعبّر عن الطبقة الأرستقراطية لليهود، وانحصر متبعوها في القلّة الحاكمة والنخبة من كبار الكهنة وأصحاب الثروات الذين وظّفوها لخدمة مصالحهم، رفضًا لكلّ تجديد وقراءة مواكبة للعصر، لذلك لم تواكب تطوّر الفكر الديني اليهودي، فانقرضت رغم شهرتها[2].

من أهمّ معتقداتها:

- التمسّك بالتفسير الحرفي للعهد القديم ورفض الاعتراف بالتلمود (التوراة الشفوية) والعمل به، بل رفض كلّ تفسير أو كتابة دينية واعتبارها بدعة مستحدثة، يقول David Padfield:

The Sadducees: «reject the idea of the oral torah which the pharisees accepted, and insisted on a literal interpretation of the torah[3].

- تتمثّل فكرة الإله عند الصدوقيين في أنّه إله قومي؛ أي ربّ إسرائيل حصرا، فهو الذي اختارهم وهم شعبه.

- إنكار البعث والقيامة وإنكار وجود الملائكة وفكرة خلود الأرواح[4].

- تقوم فكرة القضاء والقدر عندهم على حرية الإنسان وعلى اعتقاد خلقه لفعله[5].

*** الغيورون (القنائيم):**

يرجع أصل تسميتهم إلى كلمة «قناء» بالعبرية بمعنى «غيور» أو «صاحب حمية»، وجمعها

---

(1) فلافيوس يوسيفوس: المصدر السابق، ص 49.

(2) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 257.

(3) David Padfield , Jwish-sects of the second Period , Scripted taken from the New King James , copyright 1982 by Thomas Nelson , P ; 10.

(4) يراجع: (متى 22: 23: مرقس 12: 18 - 27: أعمال الرسل 23: 8)

(5) انظر: الساموك سعدون: موسوعة الفرق والأديان السماوية، 32/ 530. وظاظا حسن، ن م، ص 259.

«قنائيم»؛ أي «غيورون»، وسمّوا كذلك بالجليليين أو السفاحين أو المتعصبين[1]. وهي عبارة عن جناح متطرّف للفريسيين، لها نفس المعتقدات والطقوس، لكنّها حركة ثورية ظهرت في العام السادس بعد الميلاد على يد «يهودا الجليلي»[2]، وقد كان الدافع الأوّل لانبعاثها دينيا، هدفه الكفاح المسلّح للخلاص من عبودية الرومان وضرب يد المتعاونين معهم من الكهنة اليهود، واتخذت شعار « الله هو الحاكم المتفرّد الذي لا ينبغي الخضوع لغيره لأيّ سبب كان»[3]، وقد لقيت تعاطفًا بادئ الأمر لدى الأوساط الشعبية نتيجة توقها للحرية، كما أنّها استعملت لشحذ الهمم أدب الرؤيويات والأساطير وفكرة «الماشيح المخلّص»، يقول المسيري: «يتّسم فكر الغيوريين بأنّه فكر شعبي مفعم بالأساطير الشعبية»[4]. وقد تمسّكت هذه الفرقة بفكرة الوطن اليهودي المستقل ورفض مبايعة أي حاكم أجنبي بل الموت دون ذلك أهون عندهم، فلا سيّد عندهم إلّا الله[5].

وقد عمدوا في كفاحهم إلى طريقة إنشاء العصابات وانتهجوا نهج الاغتيالات لكلّ اليهود المتعاونين مع الرومان وخصوصًا من الفريسيين. ممّا أدّى إلى نشر الاضطرابات في أرجاء حمص سنة ستّة وستين ميلادي، فأدّى ذلك إلى التدخل الروماني ما أضفى إلى زوال هذه الفرقة[6].

وقد انبثق منها بعد ذلك «عصابة حملة الخناجر (سيكاري)»[7].

---

(1) انظر: البار محمد علي: المدخل لدراسة التوراة، ص 273، والمسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 123.

(2) يقول يوسيفوس: «كان في جبل الجليل مدينة اسمها كاشولة، وكان بها رجل يقال له: يوحانان له عقل وافر ومعرفة بليغة، ذو حكمة وتجربة وعلم إلّا أنّه كان رجلًا شريرًا يرتكب العظائم ويستحل المحارم، وكان قد انضاف إليه جماعة من أهل الشر فقوي بهم على ما يريد..». وإنكار يوسيفوس على الغيوريين يرجع إلى أنّه فريسي، ثم أنّ أفعال الغيوريين كانت السبب في هلاك أورشليم (يراجع: يوسيفوس فلافيوس، تاريخ اليهود، ص 116).

(3) انظر: عرفان فتاح: اليهوديّة عرض تاريخي، ص 109.

(4) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيوينة، 2/ 123.

(5) انظر: حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي، ص 263.

(6) ن م، ص 263.

(7) يقول David Padfied: =

* فرقة الآسينيين:

الآسينيون: فرقة يهودية يعود أصل تسميتها إلى اللغة الآرامية «آسيا» ISI، بمعنى الأطبّاء أو المعالجون الروحانيون[1]. وإن لم يرد لهم ذكر في العهد الجديد، وإنّما ما ذكر حولهم كان في كتابات المؤرخين اليهود القدامى كـ «فيلون الإسكندري» Philon d'Alexandrie (21 ق.م - 40 م)[2]، و«يوسفوس» كان مقتضبًا ومتناقضًا[3]، ولكن مع اكتشافات البحر الميّت في القرن الماضي وجدت نصوص تبرز معتقداتها وتسلّط الضوء عليها كفرقة يهودية[4]، يقول الساموك: «ظهرت هذه الفرقة حوالي القرن الثاني قبل الميلاد، وتختلف عن باقي فرق اليهود اختلافًا كبيرًا سواء في العقيدة أو العبادة أو النظم أو التقاليد»[5]. ولعلّ هذا يرجع إلى تأثّرها بالفكر الهيليني وأفكار «فيثاغورس» (572 ق.م - 497 ق. م) Pythagore[6] وآراء البراهمة والبوذيين وهو ما كان منتشرًا في فلسطين ملتقى الطرق التجارية العالمية في القرن الأول قبل الميلاد[7].

= The sicarii: were the most violent and extreme jwish revolutionaries of the new tastement age - they were comitted to the complete overthrow of Roman rule in Palastine (jewish - sects , p. 19)

(1) انظر: فتاح عرفان: عرض تاريخي، ص 105. والمسيري: م س 2/ 123.

(2) **فيلون الإسكندري**: فيلسوف ولاهوتي يهودي من مواليد الإسكندرية، تأثّر بالثقافة اليونانية، وفسّر التوراة بطريق التأويل والرمزية، وأثّرت أفكاره في اللاهوت المسيحي (يراجع: الحفني عبد المنعم: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، مكتبة مدبولي مصر، د ط، دت، ص 164).

(3) موقع: الأنبا تكلاهيمانوت القبطي الأرثوذكسي كنيسة الإسكندرية:
الرابط:
https://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-002-Holy-Arabic-Bible-Dictionary/01_A/essenes.html

(4) انظر: المسيري: ن م، 2/ 123، وظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 256.

(5) الساموك سعدون: موسوعة الأديان، ص 205.

(6) **فيثاغورس**: مفكر ورياضي يوناني ولد في جزيرة ساموس ورحل إلى فينيقيا ومصر وبابل آخذًا بناصية العلوم في عصره وأسّس مذهبًا فلسفيًا تأمليًا ووضع عدّة نظريات رياضية (يراجع: آل ياسين جعفر: فلاسفة يونانيون: العصر الأول، مطبعة الإرشاد بغداد، د ط، 1971 م، ص 37).

(7) انظر: المسيري: ن م، 2/ 123.

ومن أهمّ مميّزاتها:

- في الجانب العقدي: تقترب في معظم عقائدها من عقائد الفريسيين، فقد آمنوا بخلود الروح وآمنوا بالبعث وبالعقاب الأخروي[1].

- في الجانب التشريعي: اختلفت عن سائر الفرق اليهوديّة بأن حرّمت الأضاحي والقرابين وطرق الكسب غير المشروعة مع الجميع، سواء أكان يهوديًّا أم من الأغيار[2]، وكذلك تحريم الرّق والتفرقة العنصرية والملكية الفردية وتحريم تجارة الأسلحة والذهب والفضة، ودعت للمساواة بين الجميع، وممارسة الحرية الشخصية والقطع مع ما من شأنه أذيّة الآخرين ودعت إلى الصدق والأمانة، لذلك كان نمط عيشهم يعتمد على الزهد والتطهّر، يقول راندال ويس Randall A. Weiss: «كانت هذه الطائفة ملتزمة بالطهارة والتقوى ودراسة التوراة، والشركة (أي نظام العيش الاشتراكي)، والإيمان المستقيم بإله إسرائيل»[3].

هذا النمط من التفكير والممارسة زد عليه تبتّلهم ونفورهم من الزواج، شكّل عامل تهديد مستقبلي على الجنس اليهودي، وقد سرّع ذلك في انحصارهم تاريخيًّا وانقراضهم في أواخر القرن الأوّل الميلادي.

*** الكتبة:**

ظهرت في تاريخ اليهود توجّهات متمسكة بالنصّ التوراتي وأخرى متمسّكة بالتلمود،[4]، ولعلّ أهمّ فرقة في هذا السياق فرقة «الكتبة» المعروفون زمن المسيح بالناموسيون[5] الذين

---

(1) انظر: المسيري عبد الوهاب: ن م، 2/ 123.

(2) انظر: أحمد إبراهيم: إسرائيل فتنة الأجيال «العصور القديمة»، مكتبة الوعي العربي، د ط، 1969 م، ص 217.

(3) ويس راندال: الطوائف اليهوديّة في زمن كتابة العهد الجديد، تر: عادل زكري، مدرسة الإسكندرية مصر، ط 1، 2016 م، ص 33.

(4) من هذه الفرق: المسورون والربانيون والتلموديون والناموسيون وإن كانت لا ترتقي في مجملها أن تكون فِرَقًا عقائدية إلّا أنّه كان لها فاعلية في الفكر اليهودي (يراجع: همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 73).

(5) انظر: إنجيل متى 22: 35.

كانوا بادئ الأمر يعملون نُسّاخًا للتوراة مقابل أجر[1]، ممّا كوّن لديهم إلمامًا وفقهًا بنصوص التوراة بوّأهم ليكونوا معلّمين ووعاظًا ومرشدين، بل أسّسوا مدارس خاصة بهم وبلوروا تعاليم تخصّهم[2]، فتمايزوا عن الفرق اليهوديّة بأن صاغوا التلمود[3].

* القَرّاؤون:

القرّاؤون: أصلها من كلمة «المقرا» العبرية من فعل «قرأ»، ويطلق هذا المصطلح على العهد القديم «المقروء»، وترجع نشأة هذه الفرقة إلى «عنان بن داود» (715 - 795 م) Anan ben David من كبار حاخامات اليهود في العراق أيام الخليفة العباسي المنصور (136هـ-158هـ/ 754 م - 775 م)[4].

فقد وقع رفض تعيينه سنة 761 م لزعامة يهود العراق باعتبار ميولاته التحريرية إزاء شرائع التلمود، وكذلك: «ونظرًا لما عرف عنه من غلوٍّ ونزعة متطرّفة، وتأويلات عدّها الربانيون تحريفًا وجدفا، فقد تجاوزوه إلى أخيه الأصغر سنًّا منه، ممّا تسبب في خروجه عن القوم وانشقاقه عنهم، مؤسِّسًا مذهبه»[5].

ولعلّ الدوافع العميقة لنشأة هذه الفرقة ترجع حسب ما ذكر المسيري إلى تأثّر القرائين: «بعلم الكلام عند المسلمين، وبالعقلانية الإسلامية بشكل عام، وتأثّر مؤسّس الفرقة عنان بن داود بأصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، ويقال: إنّ اليهود القرّائين يمثّلون احتجاج الفرد

---

(1) وهم الذين ورد ذكرهم في القرآن: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (البقرة 78/ 79).

(2) انظر: بركات محمد غالب: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، ص 72 - 73.

(3) انظر: عبد الباري فرج: اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، د ط، د ت، ص 41.

(4) يراجع: Encyclopedia - judaica. vol ; 2, p ; 127.. والسواح فراس: تاريخ الأديان، تر: عبد الرزاق العلي ومحمود الهاشمي، دار التكوين، د ط، د ت، 5/ 199.

(5) فتاح عرفان: عرض تاريخي، ص 95.

وضميره الحرّ ضدّ عبء السلطة المركزية والتقاليد الجامدة»[1].

وقد وجدت هذه الفرقة في فلسطين ملاذًا ومقرًّا لنشر مذهبها الذي وصل درجة جعلت الربانيين يردّون عليهم كردود سعديا الفيومي[2] (331 هـ/ 942 م)[3]، ولكن كثرة التأويلات والتفسيرات للنصوص المقدّسة فرَّقتهم تاريخيًّا إلى جماعات متناقضة حوّلتهم بعدها إلى أقلّيات دينية في تركيا وشبه جزيرة القرم ومصر وقرب الرملة في فلسطين وتل أبيب اليوم[4].

ومن معتقداتهم:

- عدم الاعتراف بالتلمود كمصدر تشريعي، بل مهاجمته واعتباره تراثًا حاخاميًّا ووضعيًّا وضعه البشر، وعليه دعوا إلى الالتزام المطلق والحرفي بالتوراة ورفضوا التأويل، لذلك كان شعارهم «اقرؤوا التوراة واتركوا التلمود»[5]، يقول السموأل بن يحيى المغربي (ت 570 هـ/ 1174 م) ناقلًا مذهبهم في هذا الصدد: «فلمّا نظر اليهود القراؤون... قالوا: بعد أن ثبت كذبهم على الله - أي الربّانيون - وأنّهم قد خدعوا النبوّة، وزعموا أنّ الله كان يوحي إليهم جميعهم في كلّ يوم مرات، قد فسقوا ولا يجوز قبول شيء منهم، فخالفوهم في سائر ما ألّفوه من الأمور التي ينطق بها نصّ التوراة»[6].

---

(1) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 206.

(2) **سعديا الفيومي**: يعرف بالعبرية باسم سعاديا جاؤون ولد سنة 882 م بمحافظة الفيوم بمصر، وانتقل إلى فلسطين ومنها إلى بغداد، تلقى العلم عن علماء عصره ونبغ حتى عدّ مؤسّس الأدب اليهودي - الحاخامي، له عدّة مؤلّفات في تفسير التوراة وفي الفلسة وفي الشعر الديني واللغة (يراجع: شلوسبيرج أليعيزر: الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، مجلة الكرمل: أبحاث في اللغة والأدب، جامعة حيفا، العدد 15، 1994 م، ص89 - 90).

(3) انظر: ذكري يحيى: علم الكلام اليهودي: سعد بن يوسف الفيومي نموذجا (سعديا الفيومي)، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط 2، 2015 م، ص 83.

(4) حسن جعفر هادي: فرقة القرائين اليهود، مؤسّسة الفجر بيروت، ط 1، 1989 م، ص 42. وفتاح عرفان: اليهوديّة: عرض تاريخي، ص 95.

(5) انظر: القواسمة: موسوعة الفرق في الأديان السماوية، 2/ 542

(6) ابن يحيى المغربي السموأل: بذل المجهود في إفحام اليهود، تح: عبد الوهاب طويلة، دار القلم دمشق والدار الشامية، ط 1، 1989 م، ص 195.

- تطهير صورة الإله من كلّ طابع وثني تأثّرًا بالمسلمين، فالإله خالق السماوات والأرض من العدم[1].

- آمنوا بالبعث والحساب والجزاء الأخروي، وبالعدل الإلهي، وبهذا لم يخالفوا الفريسيين في معتقداتهم[2].

- كانوا يميلون إلى القول بالجبر في مسألة القضاء والقدر[3].

المطلب الثالث: التوجّه الصوفي في الدّيانة اليهوديّة:

يقول أحمد القواسمة: «إنّ المستفاد من تاريخ الفكر الديني العام هو أنّ التجربة الصوفية، ظاهرة عالمية تعمّ الأديان جميعًا على تفاوت في الدرجات، وأنّها - أي التجربة الصوفية- تتجاوز خصوصيات الأديان وقيود الزمان والمكان والأعراف واللغات»[4].

وعليه؛ فالدّيانة اليهوديّة لم تكن بدعًا من هذا الأمر ورغم ما عرفت به من مادية دينية، كما ذكر الفاروقي: «جاءت ومضت قرون واليهود لم يزيدوا على التلمود شيئًا سوى التعليقات العميقة، ومن الناحية الدينية ظلّوا متمسّكين بالقانون كما تبلور في التلمود يدرّسونه ويقلّبون صفحاته، فيجدون فيه كلّ ما يريدون، ولا يتخطّونه في تفكيرهم قيد أنملة وكثيرًا ما خطّوا حول النصوص الخرافات والخزعبلات وأعمال السحر سعيًا وراء التحرير من نير التاريخ»[5].

ولكن في الواقع يلاحظ أنّ ظاهرة التصوّف في اليهوديّة أبعد عن هذا التوصيف خصوصًا مع حركة «القابالاه» وفرقة الحسيديم.

أوّلًا - حركة القابالاه اليهوديّة:

ورد في تعريف «القابالاه» أنّها: «علم الأسرار والخفايا عند اليهود، وتسمّى أيضًا بالحكمة

---

(1) المسيري: المرجع السابق، 2/ 126.

(2) ن م: ص 126.

(3) انظر: الساموك سعدون، ن م، 2/ 206.

(4) القواسمة أحمد: ن م، 2/ 547.

(5) الفاروقي إسماعيل: الملل المعاصرة للدين اليهودي، معهد البحوث والدراسات العربية، د ط، 1964 م، ص 19.

الغيبية»[1]، وهي مجموعة من الكتب التي لها علاقة بأسرار الكون والإله والكائنات الأخرى[2]، فهي معرفة باطنية لدنية مستترة ومتلقاة عبر الأجيال من المرشدين الروحانيين[3]، وترجع جذورها إلى تراكمات استمدت شرعيتها من أفكار الشعب المختار والأرض المقدسة المبثوثة في نصوص التوراة، والتي تصل باليهودي إلى فكرة أن توحّد الإله مع شعبه في شكل حلولي يتدخّل فيه الإله لصالح هذا الشعب[4].

هذه الأفكار نفذت إلى أوروبا من قبل متصوف يهودي عراقي (هو أبو هارون البغدادي) الذي عرف بنزعته الباطنية وادّعائه الكرامات فهاجر إلى إيطاليا، وقام بنشر تعاليمه في عائلة «كالونيموس» [5]kalonymus.

تلك العائلة التي نشرت بدورها الأفكار الباطنية في ألمانيا في القرن العاشر ميلادي وبلغت الذّروة مع ظهور «الزوهار»[6] الذي وضعه «موسى بن ليون Moses de León»[7] (704 هـ/ 1305 م)، وانتشرت مع تهجير اليهود من الأندلس بعد سنة 1492 م في فلسطين ومصر، وكذلك انتشرت غربا في أنقلترا وبولندا، يقول عبد المجيد همّو: «استمدَّ التصوّف اليهودي - الذي كان مقدّمة للقابالاه- الكثير من عناصره من التلمود وراح ينازع التلمود تلك السيطرة، حتى استطاع الوقوف إلى جانب التلمود ومقاسمته النفوذ المتصاعد بازدياد وبدأت هذه العقائد بالانتشار منذ القرن الحادي عشر بين اليهود لكي تصبح في بداية القرن الرابع عشر

---

(1) الشامي رشاد: موسوعة المصطلحات الدينية اليهوديّة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، د ط، 2002 م، ص 268.

(2) انظر: همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة، ص 121.

(3) القواسمة أحمد: م س، 2/ 548.

(4) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية 2/ 39 - 40.

(5) انظر: الحفني عبد المنعم: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، ص 173.

(6) **الزوهار**: كلمة عبرية تعني «الإشراق» والزوهار كتاب من أهمّ كتب التراث القبالي كتب بالآرامية والعبرية، وهو عبارة على تعليق باطني للعهد القديم (يراجع: المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: مادة الزوهار، ص 206).

(7) **موسى بن ليون** (1240 م - 1305 م): متصوف وفيلسوف يهودي كاتب الزوهار عاش في إسبانيا وتأثر بكتابات موسى بن ميمون وانجذب للفلسفة وتحول إلى التصوّف القابالي (يراجع: https://www.jewishvirtuallibrary.org/moses-de-le-oacute-n مادة: Moses de León).

مدار اهتمام الكثير منهم بعد أن كانت وقفًا على النخبة المتميّزة التي تصطفي نفسها لتقبل التعاليم والعقائد السرية وتلقيها عن السلف»[1].

ولعلّ دواعي انتشار القابالاه في الأوساط اليهوديّة يرجع إلى أمرين:

– أوّلهما: أنّها كانت ردّة فعل على النزعة العقلية الفلسفية الصارمة، التي تزعّمها سعديا الفيومي، وموسى بن ميمون (601 هـ/ ت1204 م).

– ثانيهما: كونها قد مثّلت ملجأ من العذابات وحملات الإبادة والمذلّة الاجتماعية التي عاناها اليهود في أوروبا خصوصًا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين[2].

وممّا يلاحظ أنّ التصوّف اليهودي اتخذ توجهين اثنين:

1 – التصوّف النظري التأمّلي:

اعتمد في أسسه على مذهب الحرفيين المرتبط بالفلسفة الفيثاغورية الذي يرى بباطنية الحروف والأعداد فلها قداسة وخواص ومعان خفية تكشف عن أسرار التوراة وراء الرسوم والحروف، فبتجاوز المعاني السطحية تصل إلى معاني إشارية باطنية.

واعتمدت كذلك على مذهب الفيض الأفلوطيني وفكرة صدور العالم المادي المتكثّر عن الخالق، مع إيمانهم بقصور العقل عن التحديدات الإلهية والادراكات الربانية، وفتح المجال في المعرفة للتجلّيات والفيوضات والكشف اللدني، وقد جسدّت ذلك تعاليم الزوهار في أسلوبها الرمزي التأويلي[3].

2 – التصوّف العملي السلوكي: مثلته طائفة الحسيديم .

ثانيًا – طائفة الحسيديم:

مصطلح «حسيديم» يرجع إلى أصول آرامية تعني «تقي»[4]، تطلق على توجّه ديني ظهر

(1) هموعبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 123.

(2) انظر: القواسمة أحمد: موسوعة الفرق والمذاهب في الديانات السماوية، 2/ 549

(3) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، ص 291.

(4) المسيري عبد الوهاب: ن م، ص 169.

في العصور القديمة في القرن الثاني قبل الميلاد[1]، يقول يوسيفوس في باب ذكر فرق اليهود: «وأمّا الفرقة الثالثة فيُسمَّون الحسيديم، وتأويل هذا الاسم: الصالحون، لأنّهم كانوا يذهبون إلى العمل بما هو أفضل، وهو الأخذ من هذين المذهبين - أي الفريسيين والصدوقيين - ما هو أحوط في الدين وأسلم في التوقي، وهم مشتغلون بالتسبيح ومنعكفون على العبادة»[2]، غايتها إعادة بناء اليهوديّة على قيم روحية، ولكن ما لبث أن انصهر هذا التوجّه في جزء منه مع فرقة «الفريسيين»[3]. ثم أعيد ترميم هذا التوجّه وبرز بقوة في القرون الوسطى للدلالة على الحركة الدينية الصوفية الحلولية التي أسّسها وتزعمها «بعل شوم طوف» Baal Shem Tov[4] (1173 هـ/ 1760 م)[5].

وعن هذا التوجّه الصوفي يورد القواسمة قوله: «وقد لفق أتباع الطائفة من تعاليم القابالاه والفلسفة الفيضية فيها نظرية مفادها: أنّ العالم النوراني وعلى إثر أزمة حادة، انحسرت الجواهر النورانية من بعض أطرافه وغدت حبيسة في الهياكل المادية التي صارت كالصدفة الحابسة للنوراني، ومن ثمّة فإنّ تحرير هذه الجواهر النورانية الحبيسة من صدفاتها المادية واسترجاعها إلى عالمها النوراني الأوّل يستوجب تدخّل اليهودي/ التقيّ/ الحسيديم الذي جعل من رياضات الزهد والتقشّف وحياة التأمّل المركّز مع الالتزام بأحكام التوراة نمطًا لحياته، والتي تسمو إلى الاتحاد بالإله، ومن ثمّة تمكينه من إعادة الأمور إلى نصابها الأوّل وتحرير العالم من الشرور والظلمات»[6].

وقد انتشرت الحسيدية في أوروبا الشرقية خصوصًا في بولندا في الأوساط الشعبية وشكّلت

---

(1) انظر: الساموك: موسوعة الفرق والأديان القديمة، 2/ 208.

(2) فلافيوس يوسيفوس: تاريخ اليهود، ص 49.

(3) انظر: همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 53.

(4) **بعل شم طوف**: اسم كنية لإسرائيل بن أليعازر، وتعني العارف بالله أو بأسرار الاسم الأعظم، ويعتبر مؤسس الحسيدية، أرسى تعاليم نافس بها التعاليم اليهوديّة الحاخامانية ما أدّى إلى إصدار أحكام بحرمانه، وقد جمع تعاليمه تلميذه يعقوب يوسف نشرت سنة 1938 م (يراجع: الحفني عبد المنعم: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهوديّة، ص 78).

(5) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 2/ 137.

(6) القواسمة أحمد: موسوعة الفرق في الأديان السماوية، 2/ 551.

أغلبية الجماهير اليهوديّة في المنتصف الأوّل من القرن التاسع عشر[1] كردّ فعل اجتماعي ضدّ القيادات الدينية الرسمية، ولكن ما لبثت أن انحسرت في مجموعات منتشرة حول العالم لكلّ مجموعة مرشد روحي مقدّس، وتعدّ الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل من أكثر المناطق التي يتواجد فيها الحسيديم[2]، ولكن موقف الربانيين الحاد من هذه الطائفة ساهم في تقهقرها، وبالتالي فإنّ خفوت نجم القابالاه في الأوساط اليهوديّة أدّى إلى ظهور حركات إصلاحية على الساحة اليهوديّة وفقًا للتطورات التاريخية اللاحقة.

المطلب الرابع: الفرق اليهوديّة ذات الطابع الإصلاحي:

1 - اليهوديّة الإصلاحية:

أ- التاريخ:

ظهرت هذه الحركة في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا، ثم انتشرت في العالم خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي ذات توجّه ليبرالي متطرّف، ظهرت كردّ فعل لفشل اليهوديّة الحاخامية في التكيّف مع الأوضاع الجديدة إبان الثورة الصناعية والتحوّلات المجتمعية في أوروبا، وما خلّفه من صعود العلمنة وسقوط نظام «الجيتو اليهودي» وعدم ملاءمة الحسيدية والقابالاه[3] للمتغيّرات الحاصلة في أوروبا، يقول الفاروقي: «والحقّ أنّه منذ أن ابتدأ اليهود يتعرفون على الطقوس الدينية المسيحيّة، أصيبوا بشعور بضعة طقوسهم اليهوديّة إذا ما قورنت بالأولى، ولم يعودوا يتذوّقون قراءة القوانين اليهوديّة وشروحها الطويلة المملّة»[4].

ممّا فرض على اليهود مواكبة التغيّرات، وكذلك الاندماج سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا ولغويًّا، فظهرت بذلك حركة تنويرية يهودية أشبه بالبروتستانتية عند المسيحيين تعرف بالهسكالاه

(1) انظر: المسيري: م س، 2/ 137.

(2) انظر: حسن جعفر هادي: طائفة الحسيديم، دار القلم دمشق والدار الشامية، ط 1، 1994 م، ص 6.

(3) انظر: السويلم أسماء: الفرق اليهوديّة المعاصرة، مجلة الدراسات العقدية العدد 1، السنة الأولى محرم 1430 هـ كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص 212.

(4) الفاروقي إسماعيل: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، معهد البحوث والدراسات العربية، د ط، 1968 م، ص 45.

Haskalah [1]. فشهدت الشعائر الدينية تعديلات في المعابد والموضوعات المطروحة وفي الابتهالات والأدعية والصلاة لغة وشكلا، حتى طالت تلك التعديلات الجانب العقدي، نتيجة ظهور لفيف من الإصلاحيين مثل «موسى مندلسون Moses Mendelssohn» (1729 م - 1786 م)[2]، و«إبراهام جايجر Abraham Geige» (1810 م - 1874 م)[3]، و«صموئيل هولدهايم Samuel Holdheim» (1806 م - 1860 م)[4].

وقد عقدت مؤتمرات إصلاحية في الغرب مثل مؤتمر بيتسبرج الإصلاحي (سنة 1885 م)، والمؤتمر المركزي للحاخامات الأمريكيين (سنة 1889 م)، كلّ ذلك أدّى إلى انتشار اليهوديّة الإصلاحية، يقول المسيري: «وتوجد معابد إصلاحية في حوالي تسع وعشرين دولة تابعة للاتحاد العالمي لليهودية التقدّمية ويبلغ عدد أتباع الحركة حوالي المليون وربع نسمة، لكن الولايات المتحدة لا تزال المركز الأساسي الذي يضمّ معظم أعضاء هذه الفرقة»[5].

ب - ثانيًا: أهم أفكارها ومعتقداتها:

بنيت هذه الحركة على جملة من الأفكار والمعتقدات التي ميّزتها عن غيرها من الحركات الإصلاحية، خصوصًا وأنّها فتحت لنفسها باب الاجتهاد، إذ أنّ نظام المعتقد والتشريع عندها

---

(1) **الهسكلاه**: بالعبرية «هسكلاه» تعني التنوير أو الاستنارة. وهي حركة ظهرت بين يهود أوروبا في منتصف القرن الثامن عشر واستمرت حتى عام 1880. ودعت الحركة إلى اندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها في سبيل الحصول على حقوقهم المدنية الكاملة (لفيف= من المؤلفين: الموسوعة الفلسطينية، هيئة الموسوعة الفلسطينية دمشق، ط 1، 1990 م، 6/ 846.

(2) **موسى مندلسون**: فيلسوف يهودي ألماني، يعدّ: أبو التنوير اليهودي فهو أوّل من أدخل الثقافة العلمانية لليهودية، عبر إعلاء شأن العقل ومناقشة المسلّمات الدينية اليهودية، صاحب كانط وتأثّر بفلسفته، وله عدّة إسهامات فلسفية (يراجع:
https://www.jewishvirtuallibrary.org/moses-mendelssohn).

(3) **إبراهام جايجر**: عالم يهودي ألماني، وزعيم الحركة الإصلاحية في ألمانيا، أدخل مفاهيم جديدة لليهودية؛ منها عالمية الديانة اليهودية، له بعض الدراسات النقدية المتعلقة بتطوّر اليهودية وبنقد التوراة (يراجع: المسيري: موسوعة المصطلحات والمفاهيم الصهيونية، ص 149).

(4) **صموئيل هولدهايم**: حاخام يهودي ولد في بولندا عدّ مؤسس اليهودية الإصلاحية (يراجع:
https://www.britannica.com/biography/Samuel-Holdheim)

(5) المسيري: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 147.

تحدّده المؤتمرات الخاصة بها من خلال المصادقة على ذلك بالتصويت والانتخاب.

* أوّلًا: في نظرتها للكتب المقدسة: ترى اليهودية الإصلاحية أنّ التوراة مجرّد نصوص أوحى بها الإله للعبرانيين الأولين، فهي تحترم كرؤى مقدّسة، ولكن يجب أن تتكيّف مع العصور المختلفة فهمًا وتفسيرًا وتصطبغ مع عادات البشر ولغاتهم عبر العصور، بل يمكن أن تنسخ أحكام التوراة عند الضرورة(6)، وإن كانت هذه نظرة الإصلاحيين للتوراة، فإنّ التلمود عندهم غير معترف به أصلًا لفقدانه قيمته الحضارية إزاء ما يطرحه الواقع.

* ثانيًا: وقع تغليب العقلانية والمادية في فهم المعتقد اليهودي الذي بسببه تشكّلت فكرة الربّ على أنّها قوّة عظمى تعبّر عن شيء باهت شاحب غير شخصي على حدّ تعبير المسيري(7)، كما بسبب نفس الروح العقلانية وقع إنكار فكرة البعث والجنّة والنار والمعاد الأخروي، وأحلّوا محلّها فكرة خلود الروح، وقد تجاوزوا هذا الأمر إلى نفي معتقد الخلاص الذي تبنّاه اليهود عبر عصورهم في الشتات وحلمهم في إقامة دولة قومية في فلسطين، فالخلاص عند الإصلاحيين هو المساواة والعدل بين الناس(8).

* ثالثًا: أنكروا فكرة إعادة بناء الهيكل في أورشليم، فعندهم كلّ معبد من معابدهم يسمّى «الهيكل»، كما تأوّلوا نظرية المسيح المنتظر المخلّص على أنّها الأمل الإنساني العالمي لتحقيق العدل والسلام بين البشر جميعًا واعتبار الإصلاحيين دعاة لذلك، بل إنّ تفرّق اليهود وتشتّتهم في الآفاق في رأيهم منّة من الله عليهم لتبليغ الرسالة الربانية(9)، ومردّ ذلك كلّه نفي الإصلاحيين فكرة قداسة الشعب المختار ونظرية التقوقع، وأكّدوا على وجوب الاندماج والانفتاح الحضاري مع إنسانية العصر، لذلك دعوا اليهود إلى أن يتحدثوا بلغات أوطانهم ويتعلّموا في مدارسهم ويحاربوا مع جيوشهم، فتضحى اليهوديّة بهذه المعطيات دينًا وليست قومية، وتكون الدعوة الإصلاحية توجّهًا يهوديًا غير صهيوني.

---

(6) انظر: المسيري: ن م، 2/ 145.

(7) المسيري: ن م، 2/ 145.

(8) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي،ص 314.

(9) انظر: السويلم أسماء: الفرق اليهوديّة المعاصرة، ص 218.

2 - اليهوديّة الأرثوذكسية[1]:

أ - التاريخ:

وتسمّى كذلك بالأصولية اليهوديّة، وهي من أهمّ الحركات اليهوديّة المعاصرة، وقد ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر ميلادي[2]، في خضم صعود الحركة الإصلاحية، فكانت ردّ فعل رجعي لها، وكذلك كانت امتدادًا معاصرًا لليهودية الحاخامية التلمودية[3]، غذى ذلك نزوع يهود أوروبا الشرقية والإمبراطورية العثمانية إلى التمسّك بالدين اليهودي وبالتراث العبري، حيث كان النظام التقليدي حاضرًا بقوّة هناك (نظام الجيتو)، إذ يوجد تماسك في المجتمع اليهودي على أساس أنّه منبع جميع حقوق اليهود وواجباتهم الروحية والاقتصادية، إضافة إلى شيوع حركة الحسيدية الصوفية على الأرثوذكسية اليهودية التي ترفض كلّ شكل من أشكال التغيير وتعتبره بدعة.

وتدعو هذه الطائفة إلى التمسّك بالنصوص تمسّكًا حرفيًّا على أساس أنّها إلهية المصدر لا يجوز الاجتهاد فيها.

وورد في ذلك ما نصّه في دائرة المعارف اليهودية:

«Those who opposed change and innovation felt it necessary to emphasize their stand as guardians of the Torahand its commandments under altered conditions and to findways to safeguard their particular way of life»[4].

---

(1) الأرثوذكسية: كلمة مشتقة من أصل يوناني Orthos أي مقررات مباشرة/ Doxa أي رأي، وتطلق في العالم الغربي على كل طائفة شديدة التدين والتطرف، وقد أطلق على هذه الطائفة بالأرثوذكسية في إحدى المجلات الألمانية عام 1795 م فتبنوا أول مرة ثم عدلوا عنه وسموا أنفسهم بـ«اليهوديّة المصدقة للتوراة» (انظر: الفاروقي: الملل المعاصرة للديانة اليهوديّة، ص 63. والمسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، ص 152. وسويدان طارق: اليهود: الموسوعة المصوّرة، ص 187).

(2) انظر: بركات محمد غالب: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، ص 61.

(3) انظر: المسيري عبد الوهاب: ن م، ص152.

(4) Encyclopaedia judaica , vol: 15 , p: 493.

ترجمة: «أي عارضوا كل تغيير وإبداع وشعروا أنّه من الضروري التأكيد على موقفهم كأوصياء على التوراة وإيجاد طرق لحماية نمط عيشهم».

ولَئِن كان الأمر هكذا عند يهود الشرق، فعلى العكس من ذلك انساق أغلب يهود أوروبا الغربية وأمريكا وراء حركة العلمنة وأضحى جليًّا عندهم تغيّر ملامح المجتمع اليهودي وضعف علوم التلمود لديهم وبروز الحركة الإصلاحية فيهم[5]، ولكن في نفس مسرح أوروبا الغربية في فرانكفورت ظهرت دعوة الحاخام «شمشون هرش Samson Raphael Hirsch» (1808 م - 1888 م)[6]، الذي يعدّ المنظر الأوّل للحركة الأرثوذكسية، يقول المسيري عنه: «أصبح عام 1851 م حاخام الجماعة الأرثوذكسية في فرانكفورت التي عزلت نفسها عن الجماعة الإصلاحية لأنّه كان يرى أنّها ستؤدي إلى انحلال اليهوديّة وإفراغها من محتواها، وطرح بدلًا من ذلك شعار «التوراة والمعرفة العلمانية»»[7].

فقد كان يدعو هرش إلى المحافظة أكثر ما يمكن على التراث اليهودي والسعي إلى بثّ الروح في الطقوس والتشريعات التلمودية، مع التدرّج فى إدخال التغييرات الملائمة للعصر باعتبار التغيير سنّة وضرورة، إذ أنّ قيم التوراة نفسها - وفق طرحهم- هي نفسها قيم الحضارة المعاصرة، وأنّه وجب الملاءمة معها بخلاف موقف اليهود الإصلاحيين الذين يرون أنّ الحضارة الأوروبية تعدّ أعلى مرحلة من مراحل التقدم البشري الذي يجب اتّباعه والتوافق معه أو الموت.

يقول الفاروقي: «وخلاصة القول أنّ هرش عارض الحركة الإصلاحية؛ لأنّه يرى فيها تصنّعا، فهي في رأيه تأخذ نقطة ارتكازها خارج اليهوديّة في مبادئ مستعارة من غير اليهود تطبقها على غاية الإنسان وحريته، ومن ثمّة تحاول من هذه الوجهة الغربية والمستعارة الحذف والتضييق والتحديد أو التنقيص من مبادئ الدين اليهودي ومقتضياته، أمّا الإصلاح الصحيح فهو إصلاح الذات حسب مبادئ الدين اليهودي الأزلية، وهو ضمّ التقدمية للدين، لا الدين للتقدمية، فعند الإصلاحيين يعتبر الدين صالحًا ويعمل فقط إلى الحدّ الذي يتعارض مع التقدّم،

---

(5) انظر: الفاروقي: م س، ص 63.

(6) **شمشون هرش**: داعية يهودي ومنظّر للحركة الأرثوذكسية اليهوديّة، والتي ظهرت في فرانكفورت بألمانيا وانتشرت منها إلى كافة بلدان أوروبا طرح هرش أفكاره في كتابه «تسعة عشر خطابا عن اليهوديّة» (انظر: الحنفي عبد الكريم: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، ص 239).

(7) المسيري عبد الوهاب: م س، ص152.

أمّا عند الأرثوذكس فالتقدّم صالح ويعمل بمقتضياته فقط إلى الحدّ الذي لا يتعارض مع الدين»[1].

هذا الطرح لقي رواجًا في الأوساط اليهوديّة، يقول بركات: «لهم تجمّع كبير في فلسطين إذ تسيطر على الحياة الدينية في إسرائيل، وتسيطر على دار الحاخامية الرئيسية، ووزارة الشؤون الدينية والأحزاب الدينية، ولهم وجود فعلي وسياسي في فلسطين، كما أنّ لهم وجودًا في أمريكا وإن كان ضئيلا، ولهم كذلك وجود في أوروبا بشقيها»[2]، ويرجع انتشارها كذلك إلى صهيونيتها رغم أنّها كانت معادية لها في البدء.

ب - أهم معتقدات اليهوديّة الأرثوذكسية:

يلاحظ أنّ اليهودية الأرثوذكسية لم تستقل ببلورة معتقدات خاصة بها، فهي: «تعتبر امتدادًا لفرقة الفريسيين في عقيدتها ومصادرها وشريعتها وصلواتها وسلطة الحاخامات فيها، واستنادها إلى التلمود كنظام بشري شامل»[3]. ولكن نَحَتْ مَنْحًى معاصرًا مخالفًا لبقية الفرق اليهوديّة الأخرى، فتميّزت بجملة من المعتقدات:

إذ الدين اليهودي عندهم ليس عقيدة فقط ولا قيمًا أخلاقية فقط، بل هو نظام حياة[4]، كما أنّ التوراة تعتبر وحيًا إلهيًّا مصدرها الله فهو مؤلّفها وكاتبها، وهو الذي أوحى بها إلى موسى فوق جبل سيناء، ولولا التوراة لما كان لليهود وجود، وهذا منطلق ومرتكز لا يقبل النقاش عندهم[5]، بل لا يسوغ فيه الاجتهاد ولا التغيير ولا النسخ، وأضاف المسيري أنّ: «الأرثوذكس يختلفون حول تحديد أي أجزاء التوراة التي أوحى بها الإله مباشرة، وثمة إجماع على أن أسفار موسى الخمسة مرسلة من الإله، وبعضهم يوسّع نطاق القداسة لتشمل كتبًا أخرى من العهد القديم، وهناك من يوسّع نطاق القداسة ليشمل كلّ الشريعة الشفوية»[6]، لذلك يؤمنون بكلّ ما طالته

---

(1) الفاروقي: الملل المعاصرة للديانة اليهوديّة، ص 75 - 76.

(2) محمد غالب: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، ص 62.

(3) السويلم أسماء: الفرق اليهوديّة المعاصرة، ص 207.

(4) انظر: الفاروقي: ن م، ص 83.

(5) ن م، ص 83. والمسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة، 2/ 152.

(6) المسيري ن م، ص 2/ 153.

القداسة كالتلمود وكتب اليهوديّة الحاخامية وكتب القابالاه، ولكن ما ميّزهم هنا هو إضفاؤهم قداسة خاصة على التوراة، فهي إلهية المصدر وأزلية الطبع وملائمة لكلّ عصر ولجميع الأمكنة، لذلك يجب أن نكيّف الحياة وفقًا لقانون التوراة[1].

هذا الأمر دعاهم إلى الانفصال والانعزال عن بقية الفرق الأخرى حفاظًا على جوهر اليهوديّة الحقّة في زعمهم وعدم تكديرها، بل واعتبروا أنّ اليهودي من كان من أمّ يهودية خاصة، أضف إلى ذلك امتناعهم عن التبشير بين الأغيار برسالة موسى، كذلك دعاهم إلى الاعتقاد بإلزامية التشريعات اليهوديّة ووجوب العيش في إطارها لذلك يعارضون تغيير طريقة اللباس والمظهر[2].

كما أنّهم يؤمنون بكلّ ما ورد من معتقدات أخرى أخذوها حرفيًّا كقومية الدين اليهودي وأنّهم شعب الله المختار وقداسة جنسهم، مع الإيمان بالوعد المقدس المتمثل في العودة إلى فلسطين، وظهور المسيح المخلّص[3].

3 - اليهوديّة المحافظة:

أ - التاريخ:

اليهودية المحافظة: هي فرقة دينية يهودية حديثة ظهرت في ألمانيا وانتشرت في أمريكا أواخر القرن التاسع عشر ميلادي وأوائل القرن العشرين ميلادي، وهي ليست مدرسة فكرية ولا حتى مدرسة دينية محدّدة المعالم، بقدر ما هي اتجاه ديني وإطار تنظيمي لعدد من المعابد اليهودية وعدد من الحاخامات يسمون أنفسهم محافظين[4].

وقد كان للنهضة الغربية تأثيرًا مباشرًا في الحياة الدينية والفكرية لليهود، خصوصًا يهود أوروبا الغربية وأمريكا، فكان التعامل معها على طرفي النقيض: إمّا مسايرة ومواكبة كليّة لها وانصهارًا شاملًا بغية التحرّر والتقدّم وقد مثّل ذلك التوجه الحركة الإصلاحية، وإمّا التمسّكُ

---

(1) الفاروقي: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص 83.

(2) المسيري: ن م، 2/ 153.

(3) ن م، ص 2/ 153.

(4) ن م، 2/ 155.

بالتراث وإضفاءُ صبغة القداسة عليه وإحياؤه حاضرًا، وقد رفعت لواء هذا التوجّه الحركة الأرثوذكسية، وإن اختلفت بعض طوائفها في التعامل مع المتغيرات إحجامًا أو إصلاحًا جزئيًّا[1].

فكان لزامًا ظهور طرف ثالث يجمع بين النقيضين ويكون حلقة وسطى بين الأرثوذكس والإصلاحيين، وقد كان رائد هذا التوجه «زكريا فرانكل zacharias Frankel» (1801 م - 1857 م) رئيس الحاخاميين في مدينة دريسدن بألمانيا من خلال مقالاته ناقدًا كلا التوجهين الإصلاحي والأرثوذكسي معا، مرتكزًا على صلاحية الدين اليهودي وقدرته على تجاوز الأزمات[2]، وقد استند في طرحه على أمرين أساسين: البحث العلمي والإجماع الشعبي[3].

وكانت غاية هذا التوجّه الحفاظ على استمرارية التراث اليهودي باعتباره الجوهر الذي تتشّكل داخله جملة المعتقدات والتشريعات[4].

ب - أهمّ الأفكار والمعتقدات:

- أوّلًا: التركيز على الأمّة اليهوديّة بثالوثها المقدس (الشعب الإسرائيلي/ التوراة/ الإله)، فلا يتصور وجود أحدهم دون البقية في علاقة عضوية متساوية بخلاف الإصلاحيين، الذين أظهروا الشعب على التوراة والإله، وبخلاف الأرثوذكس كذلك الذين أظهروا الإله والتوراة على الشعب.

- ثانيًا: يرون أنّ الإصلاح والتغيير في القوانين اليهوديّة لا يتم إلّا من خلال مقولة «اليهوديّة التاريخية الوصفية»؛ أي بالنظر في حاجات الشعب اليهودي الحاضرة - وإن وجدت ضرورة للتعديل وإضافة قوانين- لا يكون ذلك إلا بنفس الطريقة التي كانت عند أسلاف اليهود وتسمى هذه الطريقة «طريقة الحلقا»؛ وهي: «دراسة التاريخ اليهودي دراسة علمية واستخراج المعاني والقيم التي حقّقها الأسلاف عن طريق إبرام أو تعديل القوانين التي صاغوها كي يعاد تجسيم هذه المعاني والقيم في قوانين جديدة تتلاءم مع روح العصر»[5].

---

(1) انظر: الفاروقي: ن م، ص 88.

(2) الفاروقي: م س، ص 90.

(3) انظر: السويلم أسماء: الفرق اليهودية المعاصرة، ص 225.

(4) انظر: المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 2/ 155.

(5) انظر: الفاروقي: ن م، ص 105.

4 - **اليهوديّة الصهيونية:**

أ - التعريف:

مثّلت هذه الحركة من جهة دراستها إشكالًا عند الباحثين لتداخل البعد الديني مع البعد السياسي فيها، كذلك تداخل البعد الحضاري مع البعد التاريخي، ولعلّ ما يشهد لهذا الإشكال هو صعوبة تحديد مفهوم جامع لمصطلح الصهيوينة، فقد عرّفها عبد المجيد همو بأنّها: «الحركة الهادفة إلى تجميع الشعب اليهودي في أرض فلسطين»[1].

وذهب ريجينا الشريف إلى أبعد من ذلك، فعرّفها بأنّها: «مجموعة من المعتقدات التي تهدف إلى تحقيق برنامج بازل الذي وضع عام 1897 م بشكل عملي، وعلى ذلك فالصهيونيون هم أولئك الذين يعتبرون الطائفة المعروفة باسم اليهود شعبًا قوميًّا مستقلًّا ينبغي إعادة توطينه ككيان سياسي مستقل في فلسطين لكي يقيم هناك دولة قومية خاصة باليهود وحدهم»[2]، وهذا يتفق مع ما ذهب إليه صابر طعيمة بأنّ: «الصهيوينة العالمية هي الحركة اليهوديّة السياسية المعبّرة عن الأهداف والأماني وأسلوب العمل المنظم من أجل استعمار واستيطان فلسطين»[3]، ولكن هذا المصطلح اتّسم بالتطور في السياق التاريخ الفكري والسياسي والعسكري الغربي، كما عبّر عن ذلك المسيري، فعرّفها بأنّها: «حركة القومية اليهوديّة وعودة اليهود لأرض الأجداد»[4].

ب - الجذور والمبادئ:

كلمة «صهيوني» ترجع في أصلها إلى المكان الذي أقام عليه سيدنا داود عَلَيْهِ السَّلَامُ برجه بين سنتي (1000 ق م - 960 ق م)، وفق ادِّعاء التوراة، كما في سفر صموئيل الثاني: «وَأَخَذَ دَاوُدُ حِصْنَ صِهْيَوْنَ، هِيَ مَدِينَةُ دَاوُدَ»[5].

وقد نال قدسيته الإلهية كما ورد في المزامير: «أَمَّا أَنَا فَقَدْ مَسَحْتُ مَلِكِي عَلَى صِهْيَوْنَ جَبَلِ

---

(1) همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 192.

(2) الشريف ريجينا: الصهيونية غير اليهوديّة، تر أحمد عبد الله عبد العزيز، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 96، 1985 م، ص 10.

(3) طعيمة صابر: التاريخ اليهودي العام، دار الجيل بيروت، ط 3، 1991 م، 2/ 185.

(4) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 2/ 198.

(5) سفر صموئيل الثاني: 7: 5.

قُدْسِي»[1].

فصار مدلول هذه الكلمة يشير إلى الأرض المقدسة/ أرض الميعاد التي ربطت كما قال المسيري: «بفكرة محورية في النسق الديني اليهودي، إذ أنّ أتباع هذه العقيدة يؤمنون بأنّ الماشيح المخلّص سيأتي في آخر الأيام ليقود شعبه إلى صهيون (الأرض/ العاصمة) ويحكم العالم فيسود العدل والرخاء»[2]، فالعودة عندهم مقدّسة يحدّدها الربّ بطريقة لا دخل للبشر فيها وتتم عن طريق المخلّص/ المسيح، وخلاف ذلك محرّم في اليهوديّة[3].

وعليه فقد وجدت محاولات لتحقيق هذا الحلم تاريخيا - وهو تجميع اليهود في أرض فلسطين وإقامة مملكة الربّ- مستندة إلى تبريرات التلمود، ومن ذلك ما قامت به قديمًا حركة «المكابيين» (الحشمونيين) التي أعقبت السبي البابلي (586 ق م - 532 ق م)[4]، أمّا في العصر الحديث فقد ازداد النشاط الصهيوني خصوصًا في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر بدءًا بمنظمة «أحبّاء صهيون»، يقول رجا عرابي: «وقامت هذه المنظّمة بحركات سرّية ضدّ القيصرية في روسيا، ثم أخذت تعنى بفلسطين، وصارت تسعى لاستعمارها كوطن قومي لليهود، وخاصة بعد اغتيال اليهود لقيصر روسيا الإسكندر الثاني عام 1881 م وما تلا ذلك من مذابح واضطهادات ضدّ يهود روسيا.... وعلى إثر هذه المذابح أصدرت جماعة مؤلّفة من 500 شخص من يهوديّي خاركوف (مدينة في أوكرانيا) - وهم من أعضاء منظّمة عشّاق صهيون- بيانًا في إسطنبول عام 1882 م على إثر مذابح 1881 م في روسيا تدعو إلى تنظيم حركة العودة إلى فلسطين التي منحها الربّ لهم - على حدّ زعمهم-[5]، ولكن هذه المحاولات لم تنجح في ذلك الوقت لقوّة الدولة العثمانية ورفضها مطلب الصهيونية وكذلك شدّة التعصّب المسيحي المعروف بعدائه لليهود وقتها، وعدم وجود حاضنة جامعة فكريًّا وتنظيميًّا لليهود[6]، ولكن هذا ساهم في شيوع فكرة الصهيوينة في الأوساط الغربية، وتبني بعض البروتستانت لهذه

---

(1) سفر المزامير: 2: 6

(2) المسيري عبد الوهاب: ن م، 2/ 197.

(3) انظر: ن م، ص2/ 197، هموعبد المجيد: م س، ص 193.

(4) انظر: أسماء السويلم: الفرق اليهوديّة المعاصرة، ص 246.

(5) عرابي رجا عبد المجيد: سفر تاريخ اليهود، دار الأوائل سوريا، ط 2، 2006 م، ص 498/ 499.

(6) ن م، ص 500.

الأفكار التي ترى أنّ اليهود ليسوا جزءًا عضويًّا من التشكيل الحضاري الغربي[1]، إنّما كما قال المسيري: «تنظر إليهم باعتبارهم شعبًا عضويًّا مختارًا وطنه المقدس في فلسطين، ولذا يجب أن يهجّروا إليه»[2]. وعليه فقد تبلور مفهوم الصهيونة غير اليهوديّة[3]، فصار كما يقول المسيري: «مفهومًا متداولًا على نطاق واسع بين الفلاسفة والمفكرين والشعراء والمهووسين الدينيين، ولكن مع تبلور الهجمة الإمبريالية الغربية على الشرق، وخاصة الشرق الإسلامي، مع تبلور الفكر المعادي لليهود في الغرب (بسبب ظهور الدولة العلمانية المركزيَّة التي همّشت اليهود كجماعة وظيفية)، ومع تصاعد معدلات العلمنة بدأ مفهوم الصهيونية نفسه في التبلور والتخلّص من كثير من أبعاده الغيبية الدينية أو الرومانسية وانتقل إلى عالم السياسة والمنافع المادية ومصالح الدول»[4].

وقد كان لهذه الحركة دورًا مهمًّا في إقامة دولة للصهاينة في فلسطين كما وقع بيان ذلك في أوّل المبحث عند التعرّض لتاريخ الشعب اليهودي، ثم تشعّبت الصهيونية فصارت لها عدّة اتجاهات.

يقول حسن أبو الخير عند التعرّض لمدلول الصهيونية: «وبعد ذلك بدأت دلالات الكلمة تتفرع وتتشعب، فهناك {صهيونية سياسية}[5]، يشار إليها بعبارة الصهيونية الدبلوماسية، وأخرى عملية[6] تبعتها الصهيونية التوفيقية. وكلّ صهيونية لها توجّهها وأسلوبها الخاص، وإن كانت

(1) انظر: جريس صبري: تاريخ الصهيونية، مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، ط 2، 1981 م، 1/ 45.

(2) المسيري عبد الوهاب: المرجع نفسه، 2/ 197.

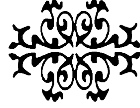
(3) **الصهيونية غير اليهوديّة**: مصطلح ينطبق على جميع النشاطات المؤيدة للأهداف الصهيونية فكريًّا وعمليًّا من قبل الأوروبيين غير اليهود (انظر: الحوت بيان نويهض، فلسطين: القضية.الشعب. الحضارة، دار الاستقلال للدراسات والنشر بيروت، ط 1، 1991 م، ص 289).

(4) المسيري عبد الوهاب: م س، 2/ 197.

(5) **الصهيونية السياسية**: أحد المذاهب الإيديولوجية التي تطوّرت عن فكرة الصهيونية وظهرت كردّ فعل على اضطهاد اليهود خصوصًا في روسيا عقب اغتيال القيصر الإسكندر الثاني عام 1881 م، ودعت للهجرة وتأسيس وطن قومي لليهود، ويعدّ «هرتزل» من أبرز روّادها فقد حوّل الفكرة إلى حركة سياسية (انظر: الحوت بيان نويهض، المرجع السابق، ص 336، وحسن محمد خليفة، الحركة الصهيونية، دار المعارف القاهرة، ط 1، 1981 م، ص 83).

(6) **الصهيونية العملية**: حركة صهيوينة نشيطة عارضت توجّه هرتزل السياسي والدبلوماسي واعتبرته مضيعة =

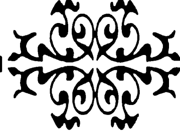
جميعها لا تختلف في الهدف النهائي... ثم ظهرت بعد ذلك الصهيونية الثقافية والدينية[1] التي أضافت البعد الاثني - الديني والعلماني-»[2].



= للوقت، وحصرت جهودها في تنمية المستعمرات داخل فلسطين والعمل على زيادة الهجرة حتى تفرض سياسة الأمر الواقع (انظر: الحوت نويهض، نفس المرجع، ص 331).

(1) **الصهيونية الدينية والثقافية** وتسمى بالصهيونية الروحية: فعلى عكس الصهيونية السياسية اعتبرت أن مشكلة اليهود ليست سياسية بقدر ما هي مشكلة حضارية وروحية، لذلك دعت إلى الاهتمام بالجانب الأخلاقي والثقافي في حركة بعث القومية اليهوديّة والمحافظة على الروح اليهوديّة في العالم الحديث (انظر: حسن محمد خليفة، م ن، ص 117).

(2) حسن أبو الخير: الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل، والمذاهب، دار ابن الجوزي القاهرة، ط،2011، 2/ 211.

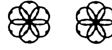


الفصل الثّاني:
الفرق في الدّيانة المسيحيّة

المبحث الأوّل: توطئة موجزة حول الدّيانة المسيحيّة.

المبحث الثاني: السّياقات الدلالية لمصطلح الفرقة في المدوّنة المسيحيّة.

المبحث الثالث: الفرق في الدّيانة المسيحيّة.



المبحث الأوّل:
توطئة موجزة حول الدّيانة المسيحيّة

المطلب الأوّل: تعريف الدّيانة المسيحيّة:

من خلال النظر في بعض المصادر والمراجع التي اهتمّت بالدّيانة المسيحيّة، يلاحظ وجود تباين في تعريفها، يرجع ذلك لتباين مرجعيات أصحابها، وعمومًا فالمسيحيون يعرّفون أنفسهم بأنّهم المقرّون بالدّيانة المسيحيّة، والمسيحي هو المؤمن الحقيقي بقلبه وفق تعبير قاموس الكتاب المقدّس[1]، ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى سنة 42 أو43 ميلادي، وقد ورد في دائرة المعارف الكتابية ما نصّه: «ودعي التلاميذ مسيحيين في أنطاكية أوّلا، أي المنتمين للمسيح أو أتباع المسيح، وواضح أنّ هذا الاسم لم يصدر أساسًا عن المسيحيين أنفسهم، كما لم يطلقه اليهود على أتباع المسيح الذين كانوا يكرهونه ويضطهدون أتباعه، بل كانوا يطلقونه

---

(1) انظر: بوست جورج: قاموس الكتاب المقدس، المطبعة الأمريكانية، بيروت، د ط،1901 م، 2/ 598.

على المؤمنين بالربّ «شيعة الناصريين»[1]، فلا بدَّ أنّ الكلمة سكّها الوثنيون من سكّان أنطاكية عندما انفصلت الكنيسة عن المجمع اليهودي، وحلّت محلّ المجمع جماعة كانت غالبيتها من الأمم الذين آمنوا بالمسيح»[2]. وقد تمّ تخصيص هذا التعريف، فصارت المسيحيّة تطلق على المقرّين بأنّ المسيح ابن الله كما ورد في:

"The Encyclopedia of World Religion

Christianity: The religion centered on belief in JESUS as the Son of God»[3].

أمّا عند الرجوع إلى بعض المصادر العربية، فإنّ المسيحيّة وفق تعبير الشهرستاني هي: «أمّة المسيح بن مريم رسول الله وكلمته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وهو المبعوث حقًّا بعد موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، المبشّر به في التوراة»[4].

ونجد صدى هذا التعريف في الموسوعة العربية العالمية: «بأنّها ديانة سماوية أنزلت على عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مكمّلة لرسالة موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ومتمّمة لما جاء في التوراة من تعاليم، وموجَّهة خاصة لبني إسرائيل، ولكن التحريف دخل هذه الدّيانة كما حُرِّفت اليهوديّة، الأمر الذي أشار إليه القرآن الكريم وأثبتته الدراسات النقدية الحديثة لمصادر النصرانية ومعتقداتها»[5].

لذلك عرّفها ابن حزم بقوله: «النصارى وإن كانوا أهل كتاب ويقرّون بنبوّة بعض الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، فإنّ جماهيرهم وفرقهم لا يقرّون بالتوحيد مجردًا، بل يقولون بالتثليث»[6].

وعليه فالمسيحيّة ديانة سماوية كتابية تطلق على أتباع المسيح بن مريم المقرون بتعاليمها،

---

(1) سفر أعمال الرسل: 24، 5.

(2) لفيف من المؤلفين إشراف: وليم وهبة بباوي، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، ط 2، د ت، 7/ 155.

(3) Roberts s. Ellwood et Gregory d. Alles , The Encyclopedia of World Religion, facts on file, New york, 2007 , Revisd Edition. p ; 84.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 262.

(5) لفيف من المؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999 م، 25/ 362.

(6) ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 1/ 109.

منها عقيدة التثليث والإيمان ببعض الأنبياء الواردة أسماؤهم في التوراة.

المطلب الثاني: المسمّيات:

إضافة إلى اسم المسيحيين، فإنّ لهم مسمّيات أخرى أطلقت عليهم، من أشهرها[1]:

1 - **النصارى**: نسبة إلى مدينة الناصرة بشمال فلسطين، فقد كان يطلق على عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ «الرجل الناصري/ يسوع الناصري»[2]، لذلك ورد في دائرة المعارف الكتابيّة: «فكان من الطبيعي أن يطلق على أتباعه اسم «الناصريين» »[3].

2 - **الجليليون**: ورد في دائرة المعارف الكتابية: و«حيث أنّ يسوع وغالبية تلاميذه كانوا من الجليل، فكان من الطبيعي أن يطلق على أتباعه وصف: جليليين»[4].

3 - أهل الكتاب: أطلقها عليهم القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾[5].

وأهل الكتاب في تعريف الشهرستاني هم: «الخارجون عن الملّة الحنيفية والشريعة الإسلامية ممّن يقول بشريعة وأحكام، وحدود وأعلام، وهم قد انقسموا: إلى من له كتاب محقّق مثل التوراة والإنجيل، وعن هذا يخاطبهم التنزيل بأهل الكتاب، وإلى من له شبهة كتاب مثل المجوس والمانوية»[6].

---

(1) وقد أطلق المسيحيون على أنفسهم أسماء ولكن لم يشتهروا بها وردت في دائرة المعارف الكتابية، منها: أتباع الطريق، الكنيسة، الرعيّة، الجمهور...(يراجع: دائرة المعارف الكتابية، 7/ 155).

(2) قد ورد هذا الاسم في النصوص المقدسة إنجيل متى: 2: 23 وإنجيل مرقس 1: 24، ومثله في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَـٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾﴾ (المائدة: 14).

(3) لفيف من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية، 7/ 155.

(4) انظر: ن م، 7/ 155.

(5) آل عمران: الآية 64.

(6) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 247.

المطلب الثالث: التاريخ:

1 - النشأة:

ارتبطت نشأة المسيحيّة بدعوة السيّد المسيح الذي اختُلِفَ في تاريخ ولادته إلى عدّة أقوال[1]، وقد كانت حركة تصحيحية لليهودية من داخلها من حيث إنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كما سبقت الإشارة كان يهوديًّا ملتزمًا بشريعة التوراة، وإنّه ما جاء لينقض بل ليكمّل، لذلك حصر دعوته في أبناء جلدته من اليهود، وكان حواريوه جميعًا من اليهود، وما قصد إلّا تطهيرها ممّا علق بها، وأقرّ وأكّد ما صدر عن العقيدة اليهوديّة من التوحيد الخالص[2].

يقول مارسال سيمون[3] Marcel Simon: «المسيحيّة الناشئة هي يهودية بالولادة ويونانية رومانية بالتبنّي، تتّسم في آن واحد بطابع المكان الذي منه خرجت والمكان الذي ما لبثت أن نمت فيه»[4]، وهذه هي دعوة المسيحيّة الحقّ كما جاءت في القرآن وفق ما عبّر عن ذلك أبو زهرة[5]، إلّا أنّها لم تعجب اليهود، فناصبوها العداء، كما ورد في موسوعة آباء الكنيسة: «كان الاضطهاد على يد طائفة الصدوقيين المتشكّكين قد بدأ لأنّهم تضايقوا من التعليم عن قيامة الربّ يسوع المسيح ثم اتحد الفريسيون مع الصدوقيين لمهاجمة كلّ عمل»[6].

2 - استمرار الدعوة مع الحواريين:

لم تنته الدعوة برفع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل حمل الدعوة من بعده الحواريون- تلاميذ المسيح - الذين وصفتهم موسوعة آباء الكنيسة بأنّهم مؤسّسو هذا المجتمع الجديد[7]، يقول شارل جيبتر Charles Guignebert (1867 - 1939 م): «كان أصحاب عيسى وأتباعه

(1) انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، م 3، 3/ 212.

(2) فتاح عرفان: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار، عمان الأردن، ط 1، 2000 م، ص 46.

(3) أستاذ بجامعة ستراسبورغ، ومشارك في كتاب تاريخ الكنيسة المفصل (يراجع: لفيف من المؤلفين، تاريخ الكنيسة المفصل، تر: أنطوان الغزال وصبحي اليسوعي، دار المشرق بيروت، ط 1، 2000 م، 1/ 7).

(4) لفيف من المؤلفين: تاريخ الكنيسة المفصّل، 1/ 7.

(5) انظر: أبو زهره محمد: محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، د ط، د ت، ص12.

(6) لفيف من المؤلفين، إشراف: عبد المسيح عادل: موسوعة آباء الكنيسة، دار الثقافة، ط 2، د ت، 1/ 30.

(7) ن م، 1/ 39.

الذين اطمأنوا إلى قوّة إيمان القديس بطرس[1]، فتجمعوا - بعد فترة الرعب الأولى- ليحاولوا إعادة بناء الحلم الضائع واسترجاع الآمال التي غرسها أستاذهم الأول»[2]، فكانت دعوتهم بادئ الأمر موجَّهة لليهود، وباستمرار الدعوة استمر معها القمع والاضطهاد خصوصًا بعد إقناع اليهود الرومان بخطر دعوة المسيح وأصحابه[3].

3 - المسيحيّة الثانية: دعوة بولس:

نشأ بولس في طرطوس بعد عشر سنين من الميلاد[4]، وكان يهوديًّا منافحًا عنها بادئ الأمر، بل كان من ألدّ أعداء الحواريين ودعوة المسيح[5]، ولكن ساهمت ظروف في تحوّله إلى المسيحيّة مع أنّه: «حين انتقل إلى المسيحيّة لم يغيّر من انطباعه الأوّل كيهودي إلّا أنّه ضمّ عيسى إلى مجال نشاطه المنفعل بكلّ آثار البيئة التي نشأ فيها فأعطاه من معلوماته الخاصة ما أكمل به الصورة الحالية للمسيحية»[6]، وادّعى أنّها إلهامات وكشوفا، فقد غيرّ من تعاليم المسيح التي: «كانت تتضمّن عقيدة التوحيد وعقيدة الآخرة، وتدعو إلى الإصلاح الأخلاقي العملي والتسامح والتراحم، ولكن بولس عكس ذلك، فقد أقحم في المسيحيّة عقيدة ألوهية المسيح وبنوّته، وعقيدة الكفّارة، كما أنّه غرس فيها البذور التي أبعدت الناس عن العمل بالشريعة اليهوديّة، ولم يعتمد في ذلك على دعوته الشفهية فحسب، بل كتب رسائل تبشيرية إلى الكنائس وزعماء المسيحيين في المدن المختلفة»[7].

---

(1) بطرس: أحد تلاميذ المسيح الاثني عشر، ورد ذكره في سفر متى 8: 14 (يراجع: مشرقي مكرم: جمان من فضة: قاموس أعلام الكتاب المقدّس، مكتبة الأخوة مصر، ط 1، 2000 م، 4 2).

(2) جبيتير، شارل: المسيحيّة نشأتها وتطوّرها، تر: عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية مصر، د ط، د ت، ص 55.

(3) انظر: ميغوليفسكي أ. س: أسرار الآلهة والديانات، تر: ميخائيل إسحق، منشورات دار علاء دمشق، ط 4، 2009 م، ص 456.

(4) انظر: الفرت محمد أبوالغيط: بولس والمسيحيّة، دار الطباعة المحمدية، ط 1 القاهرة، 1980 م، ص 14.

(5) انظر: إلياد مرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1987 م، 2/ 361.

(6) الفرت محمد أبو الغيط: ن م، ص 43.

(7) مير ساجد: المسيحيّة: دراسة وتحليل، دار السلام للنشر والتوزيع الرياض، د ط، د ت، ص 46.

هذا الطرح البولسي الجديد شكّل محلّ صراع مع حواريي عيسى والجماعات التي كانت امتدادًا لهم بما يعرف بالمسيحيّة الموحّدة، وكذلك مع اليهود، وهو ما دفع بولس إلى الإقرار بأنّ النصرانية ليست مذهبًا يهوديًا خاصًا ببني إسرائيل، بل دينًا جديدًا وأنّ دعوتها مفتوحة لغير اليهود خصوصًا لمّا وجد إقبالا عندهم أكثر منه عند اليهود، كما أنّه تساهل في بعض التشريعات والطقوس كالختان والسبت وتحريم الخنزير سعيًا إلى كسب الوثنيين من الرومان[1].

4 - المسيحيّة في العهد الروماني:

قال عرفان فتّاح: «وهكذا أيضًا تحقّقت قضية لها خطورتها وأهميتها في التاريخ، فالسيّد المسيح الذي ولد في ناحية مجهولة من العالم الروماني لا أهمية كبيرة لها استطاع أتباعه الذين أعادوا صياغة بشارته من قهر الإمبراطورية من داخلها ثم الانتصار عليها»[2]، حيث انتهى الحال إلى اعتناق الإمبراطور قسطنطين (306 م- 337 م) للنصرانية وفق تعاليم بولس ما منحهم حرية العبادة، وأضحت النصرانية سنة 392 م الدّيانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية[3]، بل وساهم هذا المناخ في بلورة التعاليم المسيحيّة ونضجها خصوصًا في ما يعرف بـ«المجامع الكنسيّة»[4].

«وقد ارتبط تاريخ المسيحيّة إلى حدّ كبير بتاريخ أوروبا خصوصًا مع ضعف الإمبراطورية الرومانية، فقد قسّم قسطنطين الإمبراطورية قبل وفاته عام 338 م على أبنائه الثلاثة: فأخذ قسطنطين الثاني القسم الغربي منها، وقسطنطيوس الشرق، وأخذ فنسطانس الجزء الأوسط من شمال أفريقيا، وعمد كلّ منهم إلى تأييد المذهب السائد في بلاده لترسيخ حكمه. فاتجه قسطنطيوس إلى تشجيع المذهب الآريوسى، بينما شجّع أخوه قسطنطين الثاني المذهب الأثناسيوسي[5]،...

(1) يراجع: ماكبي هيم: بولس وتحريف المسيحيّة، تر: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د ط، د ت، ص 76، وانظر: الموسوعة العربية العالمية، 25/ 364.

(2) فتاح عرفان: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص 49.

(3) انظر: جيبنتر شارل: المسيحيّة نشأتها وتطورها، ص 174.

(4) **المجامع الكنسية**: عبارة عن هيئات يجتمع فيها رؤساء الكنائس تحت ظروف معينة يتدارسون موضوعات مطروحة، ويقع اتخاذ قرارات ملزمة عبارة عن قوانين يمتثل لها رعايا تلك الكنائس (يراجع: ميشال أبرص وأنطوان عرب: مدخل إلى المجامع المسكونية، المكتبة البولسية بيروت، ط 1، 1996 م، ص 20).

(5) **المذهب الأثناسيوسي**: نسبة إلى الأسقف أثناسيوس الإسكندري الذي واجه الآريوسية، ونادى بفكرة =

مما أصّل الخلاف بين الشرق اليوناني والغرب اللاتيني»[1].

هذا الخلاف انعكس بالضرورة على الكنيسة فولّد انقسامًا فيها أفرز كنيستين:

- كنيسة شرقية: مركزها القسطنطينية، وأتباعها يعرفون بالأرثوذكس، وينتشرون في روسيا ودول البلقان واليونان.

- كنيسة غربية: مركزها روما، وأتباعها يعرفون بالكاثوليك، ويعيشون في إيطاليا وبلجيكا وفرنسا وإسبانيا والبرتغال.

يقول محمد أبو زهرة عن هذا الانقسام أنّه: «أعظم الانقسامات شأنًا وأبعدها أثرًا إن استثنينا الكنيسة القبطية، انقسام الكنيسة إلى يونانية ولاتينية، وما يتبع ذلك الانقسام من انشقاق في المسيحيّة كلّها، وما تفرّع عن الأولى من فروع وفرق»[2].

5 - المسيحيّة في العصور الوسطى:

إنّ أبرز ما يميّز هذه المرحلة:

أ -: سطوة الكنيسة وهيمنتها على مجالات الحياة:

بسطت الكنيسة في العصور الوسطى نفوذها على المستوى السياسي والاقتصادي والروحي والفكري والعلمي، يقول أحمد عجيبة: «تهيّأ للكنيسة في العصور الوسطى سلطان واسع النطاق، ممدود الرحاب، روحيًّا بحكم وظيفتها، وسياسيًّا بسبب ضعف الملوك والأباطرة، فقد أدّى ضعف أباطرة الرومان، ثم انهيار الإمبراطورية الرومانية في الغرب سنة 476 م إلى ازدياد سلطة الكنيسة وارتفاع شأن البابا في أوروبا، ولذلك سيطرت الكنيسة على التعليم في المدارس واحتكرت لنفسها تأويل الكتاب المقدس وأدانت كلّ من جاهر بحقيقة لم

= التثليث التي تحتّم المساواة التامة بين الابن والآب، ووجدت مقولاته رواجًا عند العامّة من الوثنيين (يراجع: تاريخ الكنيسة المفصل: لفيف من المؤلفين، تاريخ الكنيسة المفصل، 1/ 178 - 179).

(1) انظر: حافظ أحمد: الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، د ط، 2007 م، ص 125 - 126.

(2) ???????????

تقرّها من قبل، ومن لم يذعن لها تحيق به اللعنة»[1].

فأمعنت في الاضطهاد والسطو بَدْءًا بتحريف العقائد من خلال المجامع الكنسية ومرورًا بالتفرّد في فهم أسرار الكتاب المقدس ووصولًا إلى تحجير التفكير في مسائل الكون والحياة، فتبنّت آراء أرسطو (ت 322ق م) وبطليموس (ت 283 ق م) اليونانيين، وعدّت كلّ مخالفة لذلك مخالفة للدين وهرطقة[2].

ب - ظهور محاكم التفتيش:

في أواخر القرن الثاني عشر ميلادي ظهرت محاكم التفتيش: وهي محاكم بابوية دينية محضة تستمدّ سلطتها من البابا مباشرة وقضاتها من رجال الدين، وكانت من واجباتها مراقبة المطبوعات والمدارس وتقرير الكتب التي يسمح بتداولها والتجسّس بكلّ الطرق على من يشتبه في عقيدته والقبض عليه والتنكيل به والتعذيب بشتّى الطرق وأبشعها ومحاكمته[3]، يقول علي مظهر: «في تلك المحكمة الخاصة البابوية «الديوان المقدس» أو «التفتيش المقدس». -استعانت بالجواسيس- ولم يكن يعرف أولئك الجواسيس بل أخفيت أسماؤهم عن الناس ووعدوا بغفران خطاياهم، وأحلّ لهم ارتكاب الجرائم مهما كان نوعها ومهما تعقّب عن عظائم الأمور»[4].

وقد أعطت الكنيسة بذلك الحقّ لها بمصادرة ممتلكات من حوكموا، وأعطت لنفسها الحقّ في الغفران وفي إصدار الصكوك في ذلك، فصار ذلك نوعًا من أنواع الكسب المادي ومدخلها للفساد الأخلاقي[5].

ج - الحروب الصليبية:

مثّلت محطّة صراع بين الغرب والشرق في محاولة المسيحيين الاستيلاء على فلسطين،

---

(1) عجيبة أحمد علي: أثر الكنيسة في الفكر الأوروبي، دار الآفاق العربية، ط1، 2004 م، ص5 - 6.

(2) انظر: الموسوعة العربية العالمية، 25/ 364.

(3) انظر: ن م، 25/ 364.

(4) مظهر علي: محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية مصر، د ط. د ت، ص 51.

(5) انظر: عبيد إسحاق: محاكم التفتيش: نشأتها ونشاطها، دار المعارف مصر، ط 1، 1978 م، ص 63.

يقول أحمد باقر: «إذا قرأنا في كتب التاريخ عن الحروب الصليبية نجد أنّها ممثلة بسبع حملات: الأولى سنة 490 هـجرية، والسابعة سنة 690 هـجرية بقيادة القديس بولس، أي أنّها استمرت 200 سنة في الشام ومصر»[1].

وقد كانت لها دوافع عديدة: منها الدافع الديني خصوصًا ما تمثّله فلسطين من قداسة عند اليهود والمسيحيين على السواء، وكذلك الدافع الاقتصادي المتمثّل في الكساد التجاري في أوروبا والرغبة في فتح طرقات تجارية جديدة، وكذلك الدافع السياسي الذي ساهم في تأجيج الحملات لما فيها من قدرة على توحيد الصفّ المسيحي وتوجيهه نحو الخارج الأوروبي وبسط النفوذ، وعليه فالطمع والحقد الدفينين كانا من أبرز عوامل وأسباب الحملات الصليبية[2].

وقد كانت تلك الحملات نقطة فارقة في تاريخ أوروبا، يقول قاسم عبده: «هذه الحركة كانت واحدة من القوى الكبرى التي حرّكت تاريخ الغرب الأوروبي، إذ أنّ الحروب الصليبية ظلّت تحكم الأفكار والمشاعر في الغرب الأوروبي بين سنتي 1095 م و1400 م بصورة شاملة، وبحيث لا نكاد نجد كاتبًا معاصرًا لم يشر في كتاباته إلى إحدى الحملات الصليبية أو إلى مصير الدويلات التي قامت أثناءها فوق الأرض العربية، كما ظلت للحروب الصليبية جاذبيتها في أوروبا الغربية حتى القرن الثامن عشر»[3].

ورغم الفشل العسكري للحملات الصليبية إلّا أنّ الانفتاح على الشرق أثّر تأثيرًا عميقًا في الثقافة الغربية سواء كان ذلك دينيًا[4]، أم سياسيًّا أم اجتماعيًّا أم اقتصاديًّا أم فكريًّا ساهم في ظهور مفاهيم جديدة أدّت إلى ظهور عصر النهضة الأوروبية[5].

د – حركة الإصلاح الديني في المسيحيّة:

يقول القسّ فايز فارس: «فما إن جاءت العصور الوسطى حتى كانت الكنيسة شيئًا يختلف

(1) قاسم عبده: الحروب الصليبية، مجلة الهجرة نيويورك، د ط، 1981 م، ص 4.

(2) انظر: المطوى محمد العروبي: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1981م.

(3) قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، مجلة عالم المعرفة عدد 149، 1990 م، ص 8.

(4) لفيف من المؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، 25/ 364.

(5) انظر: الساموك سعدون: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، 2/ 265.

تمامًا عمّا كانت عليه في عصرها الأوّل حين كانت تتجلّى فيها روحانية العبادة، وحرارة المحبّة، وجمال الشركة، وبساطة الإيمان، ونقاوة الحياة... لقد تغيّرت الكنيسة وتبدّل حالها في ظلمات القرون الوسطى وانشغلت بخلافات عقائدية شكلية، واهتمامات مظهرية أبعدتها عن جوهر الحياة المسيحيّة النقيّة، وسادتها طقوس وخرافات اصطنعها الكهنة والأساقفة ليسيطروا بها على عقول الشعب، وساد الفساد بين رجال الدين وسرى منهم إلى عامة الشعب، فانحطت الأخلاق، ومن يقرأ تاريخ الكنيسة في تلك العصور يقشعر بدنه وترتجف نفسه من هول ما يقرأ من شرور وموبقات كانت تحدث في أعلى المستويات الكنسية»[1].

مثّل ظهور حركات الإصلاح ردّة فعل على الأوضاع المسيحيّة في القرون الوسطى إثر انقسام الكنيسة ونشوء الخلاف العقدي وسطوة البابوات وصراعهم مع الملوك، ثمّ الفساد الأخلاقي والقيمي لرجال الكنيسة واستشراء سلب الأموال باسم الغفران والضرائب والاستبداد بالعقول باسم الهرطقة[2].

دعا كلّ ذلك إلى ظهور دعوات للإصلاح واستنكار تلك الممارسات، وحفل القرن السادس عشر ميلادي بمجموعة من المصلحين المشاهير أمثال: مارتن لوثر Martin Luther (1483 - 1546 م) في ألمانيا، وهولدريخ زوينكلي Huldrych Zwingli (1484 - 1534 م) في سويسرا، وجون كالفن Jean Calvin (1509 - 1564 م) في إنجلترا، وقد سعوا إلى تكوين جماعات تبنّت آراءهم، فانتشرت وكوّنوا وحدة دينية عرفت بالبروتستانت[3]. وكانت بذلك قطعًا مع مبادئ الكنيسة وممارستها، يقول عرفان فتاح: «نشأت الحركات الإصلاحية بطوائفها المتعدّدة التي جزّأت أوروبا وشطرتها مذهبيًّا إلى أغلبية بروتستانتية في الشمال وأغلبية كاثوليكية ظاهرة في الجنوب، وهي المظاهر المذهبية التي تكرّست واستمرت حتى يومنا هذا»[4].

المطلب الرابع: الكتب المقدّسة في المسيحيّة:

وتتمثل أساسًا في أسفار العهد الجديد من الكتاب المقدّس: وتضمّ سبعة وعشرين سفرًا

---

(1) فارس فايز: أضواء على الإصلاح الإنجيلي، دار الثقافة المسيحيّة، د ط. د ت، ص9.

(2) انظر: شلبي أحمد: المسيحيّة، مكتبة النهضة العربية مصر، ط 10، 1998 م، ص 253.

(3) انظر: الموسوعة العربية العالمية، 25/ 365.

(4) فتاح عرفان: النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص 132.

تنقسم إلى:

1 - أسفار الشريعة: وتشمل الأناجيل الأربعة المعترف بها.

2 - السفر التاريخي: ويضمّ سفر أعمال الرسل.

3 - الرسائل التعليمية، وهي:

أوّلًا: رسائل بولس الرسول وعددها أربعة عشر سفرا.

ثانيًا: رسائل الكاثوليكيين (الرسائل الجامعة) سبعة أسفار.

4 - السفر النبوي: وهو سفر الرؤيا[1].

وقد سمّي بالعهد لأنّه يحتوي على اتفاقات ومعاهدات بين الله وشعبه، وكلا العهدين القديم والجديد في تصوّر المسيحيين موحًى بهما من عند الله، وعليه فعلى المسيحي النظر في كليهما.

وقد اختصت الدّيانة المسيحيّة بالعهد الجديد، وبالنظر إلى ترتيب أسفاره يلاحظ كما صرّح القسّ فهيم عزيز: «أنّ العهد الجديد كتاب كنسي كتب في الكنيسة بواسطتها ولأجلها، ولكن لم تكتبه جماعة من العلماء والفلاسفة الذين جلسوا في برجهم العاجي وبدؤوا يقصون أو يفلسفون أو يضعون عقائد لاهوتية، إنه كتب لمواجهة حاجات الكنيسة المتنوعة ومواقفها المختلفة، فالرسائل والأناجيل والأعمال والرؤيا كلّها كتبت لتسدّ حاجات الكنيسة الصارخة»[2].

ومن المعلوم أن النسخ الأصلية للعهد الجديد مفقودة، وأقدم نسخة اكتشفت كانت في النصف الثاني من القرن الثاني ميلادي باللغة اليونانية إذ كانت لغة العصر زمن كتابة العهد الجديد[3]، ما يطرح إشكالات حول تدوين النص الأصلي وترجماته ونشأة الفروق بين النسخ،

---

(1) انظر: لفيف من كهنة وخدام كنيسة مارمرقص، الموسوعة الكنسية لتفسير العهد الجديد:، مطبعة دير الشهيد مارمينا العجائبي مصر، ط1، 2004 م، ص 8.

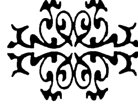
(2) عزيز فهيم، مدخل إلى العهد الجديد، دار الثقافة المسيحيّة القاهرة، د ط، دت، ص 111.

(3) يقول Alonzo j. WEARNER:

«The new tastament written in the Greek , a language current at the time of its writing».

(WEARNER Alonzo j, Fundamentals of Bible doctrine, Review and herald Publishing Assocition Taxoma park, Washington ,Revised edition, 1931, p;16).

وأيّ الأناجيل المعتمدة؟ ووفق أيّ معيار يتم اعتماد أناجيل ونفي أخرى؟ كلّ ذلك يطول بسطه في مثل هذا المقام الذي الغرض منه الإيجاز.



المبحث الثاني:
السياقات الدلالية لمصطلح الفرقة في الدّيانة المسيحيّة

المطلب الأوّل: مصطلح الفرقة ودلالته الدينية (من خلال نصوص العهد الجديد):

باستنطاق الحقل الدلالي لمصطلح «الفرقة» وما يوافقها في الاستعمال استنادًا إلى نصوص العهد الجديد، وعبر الاستقراء نستنتج أنّ مادة (ف. ر. ق)، قد استعملت بمعناها الواسع بكافة اشتقاقاتها، فهي تدلّ في كلّ مرّة على معنى معيّن بحسب السياق، منها مثلا:

1 - **الدلالة على الخروج**: كما في إنجيل متى: «مَنْ لَيْسَ مَعِي فَهُو عَلَيَّ، وَمَنْ لَا يَجْمَعُ مَعِي فَهُو يُفَرِّقُ»[1].

2 - **الدلالة على الانفصال**: كما هو واضح في إنجيل متى: «فَإِنِّي جِئْتُ لأُفَرِّقَ الإِنْسَانَ ضِدَّ أَبِيهِ، وَالابْنَةَ ضِدَّ أُمِّهَا، وَالْكَنَّةَ ضِدَّ حَمَاتِهَا»[2].

3 - **الدلالة على الانقسام**: كما في إنجيل لوقا: «لأَنَّهُمْ كَانُوا نَحْو خَمْسَةِ آلَافِ رَجُل. فَقَالَ لِتَلَامِيذِهِ: «أَتْكِئُوهُمْ فِرَقًا خَمْسِينَ خَمْسِينَ»»[3].

4 - **الدلالة على التمايز**: كما في سفر رومية: «لأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْيَهُودِيِّ وَالْيُونَانِيِّ، لأَنَّ رَبًّا وَاحِدًا لِلْجَمِيعِ، غَنِيًّا لِجَمِيعِ الَّذِينَ يَدْعُونَ بِهِ»[4]. وكذلك في سفر كورنثوس الأول: «إِنَّ بَيْنَ الزَّوْجَةِ وَالْعَذْرَاءِ فَرْقًا: غَيْرُ الْمُتَزَوِّجَةِ تَهْتَمُّ فِي مَا لِلرَّبِّ لِتَكُونَ مُقَدَّسَةً جَسَدًا وَرُوحًا. وَأَمَّا الْمُتَزَوِّجَةُ فَتَهْتَمُّ فِي مَا لِلْعَالَمِ كَيْفَ تُرْضِي رَجُلَهَا»[5].

هذه الاشتقاقات لمصطلح الفرقة لا تبعد أن تكون موافقة لما عليه الاستعمال في اللسان

(1) متى: 12: 30، وانظر: لوقا: 11: 23.

(2) متى: 10: 35، وانظر كذلك: يوحنا 16: 23.

(3) لوقا: 9: 14.

(4) رومية: 10: 12.

(5) كورنثوس الأول: 7: 34.

العربي، وإن عمقنا البحث في هذه المادة (ف. ر. ق) وارتباطها عضويًّا بدلالة التفرّق العقدي أو المذهبي، فإنّه بالاستقراء يظهر أنّه لم ترد إلّا في إنجيل لوقا مرتين:

• الأولى: دلالة على رتبة كهنوتية: «كَانَ فِي أَيَّامِ هِيرُودُسَ مَلِكِ اليهوديّة كَاهِنٌ اسْمُهُ زَكَرِيَّا مِنْ فِرْقَةِ أَبِيَّا، وَامْرَأَتُهُ مِنْ بَنَاتِ هارُونَ وَاسْمُهَا أَلِيصَابَاتُ»[1].

• والثانية: دلالة على فرقة كانت تخدم الهيكل، حيث ورد: «فَبَيْنَمَا هُو يَكْهَنُ فِي نَوْبَةِ فِرْقَتِهِ أَمَامَ اللهِ»[2].

ولكن كلّ الاستعمالات السابقة لا تدلّ بوضوح على التفرّق العقدي، ويظهر من ذلك أنّ التدليل على الفرقة باعتبارها اشتقاقًا عقديًّا كان ألصق بمصطلح «شيعة» خصوصًا ما ورد في سفر أعمال الرسل: فهو يدلّ بوضوح على الفرق اليهوديّة التي كانت في عداء مباشر مع المسيحيّة الأولى، إذ كتب هذا السفر لوقا بين سنتي 63 م و70 م، ويحكي تاريخ تأسيس المسيحيّة وتنظيمها وما واجهته من عداء من المخالفين[3]، وقد ورد في هذا السفر ما يلي: «فَقَامَ رَئِيسُ الْكَهَنَةِ وَجَمِيعُ الَّذِينَ مَعَهُ، الَّذِينَ هُمْ شِيعَةُ الصَّدُّوقِيِّينَ، وَامْتَلأُوا غَيْرَةً»[4]، ذلك أنّ رسل المسيحيّة الأولى خالفوا معتقد الصدوقيين بأن أقرّوا بالقيامة، فوافقوا الفريسيين في ذلك، فغار الصدوقيون[5].

وهذا واضح الدلالة في التفرّق والتمايز العقديّ، ولعلّه أقرب في الدلالة مما يراد البحث عنه.

المطلب الثاني: الفرقة ودلالاتها المصطلحية في الاستعمال المسيحي:

بالرجوع إلى الحقل الدلالي لمصطلح «الفرقة» والبحث في سياقاتها المعرفية/ المصطلحية

---

(1) لوقا: 1: 5.

(2) لوقا: 1: 8.

(3) انظر: مجموعة من اللاهوتيين: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، تر: شركة ماستر ميديا مصر، د ط، د ت، ص 2262.

(4) أعمال الرسل: 5: 17.

(5) انظر: وليم ادي: الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، شرح أعمال الرسل، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، د ط، 1973 م، ص 47.

والمفهومية في المدوّنة المسيحيّة، نلحظ تعدّد استعمالات الألفاظ ذات الصلة (فرقة/ شيعة/ طائفة/ بدعة/ هرطقة)، وتختلف دلالاتها باختلاف السياقات ومرادات واضعيها.

فالفرقة: من مادة «فرق»؛ أي الطائفة من الناس أو الجزء الذي انقسم من الكلّ وانفصل عنه، لذلك ورد في قاموس الكتاب المقدّس: «فرقة فرق: انقسم الكهنة إلى أربع وعشرين فرقة من حيث خدمة كلّ منها في وقتها»[1]، ولا يعدو أن يكون التعريف هنا سوى إرجاع المصطلح إلى موضعه من الكتاب المقدس، وليس ببعيد من ذلك ما ورد في دائرة المعارف الكتابية في تعريف مصطلح «فرقة» إذ ورد ما نصّه: «الفرقة: الطائفة من الناس، وفي أواخر أيام داود: قسّم اللاويون فِرَقًا لجرشون وقهات ومراري[2] (1 أخ 23: 6)، كما قسّم الكهنة بني هارون إلى أربع وعشرين فرقة للخدمة في بيت الربّ (1 أخ 24: 1 - 19)، كلّ فرقة في دورها (انظر لو1: 1)، كما قسّم العاملون في خدمة الملك إلى اثنتي عشرة فرقة لخدمة الملك في كلّ أمور الفرق الداخلين والخارجين شهرًا فشهرًا لكلّ شهور السَّنة، كلّ فرقة كانت أربعةً وعشرين ألفا (أح: 27: 1)»[3].

فالفرقة لا تخرج في تعريفها في الاستعمال العام عن أن تكون دالة على تقسيم الأدوار في خدمة الربّ والملوك، وذلك مردّه سياقات الاستعمال في الكتاب المقدّس لهذا المصطلح.

في حين توجد مصطلحات أخرى أقرب في الدلالة المفهومية والمصطلحية للتفرّق العقدي والمذهبي استعملت في سياقات خاصة، منها:

1 - **مصطلح «طائفة»**: يدلّ بوضوح على الجماعة التي لها قاسم مشترك أو رأي موحّد يميّزهم، وقد ورد في دائرة المعارف الكتابية ما نصّه: «الطائفة: المجموعة من الشيء، والجماعة من الناس يجمعهم مذهب أو رأي يمتازون به، يقول الحكيم: «النمل طائفة قوية، ولكن يعدّ طعامه في الصيف. والوبار طائفة ضعيفة لكنّها تضع بيوتها في الصخر (أ م 30: 25 - 26)»»[4].

2 - **مصطلح «شيعة»**: وهذه من المصطلحات الشائعة في الدلالة على الفرقة بما هي

---

(1) بوست جورج: قاموس الكتاب المقدس، 2/ 159.

(2) **جرشون وقهات ومراري**: ثلاثة أبناء من نسل لاوي بن يعقوب (يراجع: مشرقي مكرم: جمان من فضة قاموس أعلام الكتاب المقدّس، ص 68).

(3) لفيف من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية، 6/ 42.

(4) ن م، 5/ 132.

توجّه عقدي، ورد في دائرة المعارف الكتابية: «هي الفرقة والجماعة من الأتباع والأنصار»[1]، وتستعمل للدلالة على حزب أو طائفة، أو مدرسة من مدارس الرأي[2].

3 - **مصطلح «بدعة» أو «هرطقة»**: وتعدّ هذه الكلمة المدلول الأصلي للمذهب أو الفرقة[3]، وهي الدارجة في الاستعمال اللاهوتي المسيحي على التيارات الدينية والفرق والمذاهب العقدية، إذ أصل كلمة «هرطقة» ترجمة للكلمة اليونانية «هيرزيس» (hairesis)، والمشتقة من فعل «هيريو» (hairéo)، والاسم منها (hairetikos)؛ أي مبتدع أو هرطوقي: أي يأخذ ويختار ويفصل، والصفة المشتقة منها (heretik)[4]، ومنها جاءت كلمة «هرطقة».

هذا المصطلح متواضع عليه في الاستعمال الأوّل عند اليونان، ولكن مثله مثل غيره من المصطلحات إذا ما درج في التناول، فتضاف إليه دلالات متعدّدة تتطوّر مع الوقت، فاختلفت دلالاته باختلاف حقول الاشتغال به، ويشار إلى أنّه لم يكن يحمل دلالات دينية في البدء، يقول جون ويلتر John Walter: «لم يعرف العصر القديم الإغريقي والروماني هرطقات لأنّ ديانته لم تكن مؤسّسة على وحي إلهي، وكانت تجهل بالتالي مفهوم المبدأ الإيماني»[5]، لذلك لم يطلق مصطلح «هرطقة» في الحقل الهيليني اليوناني إلّا - كما ذكر فيرلين فيربروج - على: «مدرسة فيلسوف معين الذي يتميّز به شخص ما باختياره الشخصي – أو المدرسة الفلسفية التي اجتمعت حول شخصية موثوقة من معلمها تعرف بعقائدها وأتباعها المؤيّدين»[6].

ولكن لمّا درج هذا المصطلح في الاستعمال الديني توسّع مدلوله خصوصًا مع كتابات الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (20 ق م – 50 م) وكتابات يوسيفوس فلافيوس Josephus Flavius (38 م – 100 م)، في اليهوديّة كما ذكر فيرلين فيربروج: «hairesis

(1) ن م، 4/ 586.

(2) ن م، 4/ 586، وجورج بوست: ن م، 1/ 653.

(3) دائرة المعارف الكتابية، 2/ 105، جورج بوست: ن س، ص 24.

(4) انظر: دائرة المعارف الكتابية، 2/ 105، ود. فيربروج فيرلين: القاموس الموسوعي للعهد الجديد، مكتبة دار الكلمة مصر، ط 1، 2007 م، ص 24.

(5) ويلتر جون: الهرطقة في المسيحيّة، تر: جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، د ط، 2007 م، ص 16.

(6) فيربروج فيرلين: ن م، ص 24.

كانت تستعمل لوصف كلّ من المدارس اليونانية الفلسفية والفئات الدينية التي هي ضمن اليهوديّة: الآسينيون والصدوقيون والفريسيون،... ثم خضع معنى الكلمة لتغيير حاسم حتى انحصر استخدامه في أغلب الأحيان للدلالة أكثر على طائفة ضلالية في المعنى السيئ، هذا التغيير الذي أتى عام مائة ميلادي أدّى أخيرًا إلى أن تستخدم الكلمة min بشكل لا يفرّق بين تلك الفئات وبين الجالية اليهوديّة، لكن لتمييز أناس لهم معتقدات أخرى مثل: المسيحيون أو الغنوصيون، هؤلاء أناس هم خارج عقيدة الجماعة، لذا اعتبروا خارج مجال الخلاص»[1]. فالمصطلح «هرطقة» يطلق في معناه السيئ على المخالف، سواء كان هذا المخالف من فرق اليهود أو غيرهم من المسيحيين أو التيارات الفلسفية. وهذا مدلول واسع راجع إلى عدم تقنين العقائد الدينية اليهوديّة، فيقول جون ويلز: «فمع أنّ الدّيانة اليهوديّة توحيدية وموحًى بها، في الواقع، لم تقنّن مبادئها الإيمانية الأساسية في منظومة دقيقة، كانت تجيز للأنبياء تفسيرها على طريقتهم، ما عدا مبدأ وحدانية يهوه، وفِرَقُ الفريسيين والصدوقيين والأسينيين، التي لا تعرف بالضبط معتقداتها لم يتم اعتبارها يومًا هرطوقية»[2].

ولكن أضحى المصطلح في الحقل المسيحي ذا دلالة خاصة، خصوصًا مع تدخّل بولس إذ أضاف إلى المعنى «السيئ» لكلمة «هرطقة» لهجة استهجان واحتقار، فصار يدلّ على الانقسام والانشقاق والخروج عن جسم الكنيسة (أساسًا كنيسة كورنثوس)، فكلّ مخالف لها ومفارق عنها فكأنّما يفرّق جسد المسيح، إذ أنّ الكنيسة هي جسده[3].

لذلك يقول بولس: «لأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَكُمْ بِدَعٌ أَيْضًا، لِيَكُونَ الْمُزَكَّوْنَ ظَاهِرِينَ بَيْنَكُمْ»[4]، وكما ورد في سفر بطرس الثانية: «وَلكِنْ، كَانَ أَيْضًا فِي الشَّعْبِ أَنْبِيَاءُ كَذَبَةٌ، كَمَا سَيَكُونُ فِيكُمْ أَيْضًا مُعَلِّمُونَ كَذَبَةٌ، الَّذِينَ يَدُسُّونَ بِدَعَ هَلَاكٍ. وَإِذْ هُمْ يُنْكِرُونَ الرَّبَّ الَّذِي اشْتَرَاهُمْ، يَجْلِبُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ هَلَاكًا سَرِيعًا»[5].

(1) انظر: ن م، ص 24.

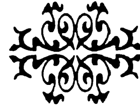
(2) ويلتر جون: م س، ص 17.

(3) فيربروج فيرلين: القاموس الموسوعي للعهد الجديد، ص 25.

(4) كورنثوس الأولى: 11: 19.

(5) بطرس الثانية: 2: 1.

فصار التحديد اللاهوتي للهرطقة بأنها كلمة ذات دلالة على التفرّق (هرطقات = فرق)، كلّ مخالفة للكنيسة، لذلك ورد في دائرة المعارف الكتابية: «إنّه في المسيحيّة كانت كلمة (هيريو) على الدوام تدلّ على الجماعات المعادية، ولقد كان هذا هو مفهوم الكلمة في بداية القرن الثاني وما بعده»[1]، ويقول جون ويتلر: «إنّ التعريف الكاثوليكي للهرطقة هو التالي: رأي ديني مدان كنسيًّا على أنّه مناقض للإيمان الكاثوليكي»[2].



(1) دائرة المعارف الكتابية، 2/ 105.

(2) ويتلر جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 17.

المبحث الثالث:
الفرق في الدّيانة المسيحيّة

اختلفت أنظار الباحثين في ذكر فرق المسيحيّة وتقسيمها، فمنهم من نحا نحو ذكر أهمّ الفرق ودلّل على أنّها تتفرع إلى اثنين وسبعين فرقة أخذًا بحديث الافتراق[1]، وذلك راجع لاختلاف المرتكزات العقدية والمذهبية والطقوسية والتنظيمية لتلك الفرق[2]، لكن الأغلب تخيّر المنهج التاريخي في سرد الفرق وبيان مقالتها متخذين في ذلك محطّات كبرى لظهور تلك الفرق[3].

وعمومًا يدعو البحث العلمي إلى ضبط منهج جامع لرصد أهم فرق المسيحيّة وبيان أهمّ معتقداتها، وعليه فإذا جمعنا بين الظروف التاريخية والأسس الفكرية للفرق المسيحيّة أمكن تقسيمها إلى فرق حسب موضوعاتها العقدية والفكرية سيرًا على منوال البحث المعتمد في فرق الدّيانة اليهوديّة، لذلك تقسّم الفرق المسيحيّة إلى:

1 - الفرق ذات التوجّه اليهو- مسيحي (أشهرها: النصارى والأبيونية).

2 - الفرق ذات التوجّه التوحيدي (أشهرها: السمساطية والآريوسية).

3 - الفرق ذات التوجّه الغنوصي (أشهرها: الدوكتية والمرقيونية).

---

(1) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل 2/ 265، أبو الخير حسن: الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2/ 381.

(2) ورد في كتاب A study of Denominations ما نصّه:
"Denominationalism; is a synonym for division , it consists of several hundred discordant religions sects who have no unity in name. organization, doctrine or practice». (Gene Taylor, A study of Denominations, 1999, p: 4).
«الطائفية: (الطوائف) دلالة على الانقسام، حيث تتألّف من مئات الطوائف التي ليس لها رابط يجمعها سواء في المسميات أو العقائد أو التشريعات أو التنظيم أو الطقوس».

(3) انظر: خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، دار الأوائل دمشق، د ط، د ت، ص71، وأبو زهرة محمد، محاضرات في النصرانية، ص137.

4 - الفرق ذات التوجّه البولسي: منها القديمة (كالنساطرة واليعاقبة والملكانية)، ومنها الحديثة (كالكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت).

5 - حركة الرهبنة في المسيحيّة.

المطلب الأوّل: الفرق ذات التوجه اليهو- مسيحي le judéo-chrétien:

التوجّه اليهو- مسيحي سمّاه المسيري بتيار تنصير اليهوديّة[1]، وهو توجّه ضمّ عدّة طوائف مسيحية نشأت في القرن الأوّل ميلادي، وانبثقت تلك الطوائف من أورشليم والسامرة وبقيت وفيّة للتشريع الموسوي، وتضمّ بين منتسبيها عددًا من المؤمنين بالمسيح من أصول إسرائيلية[2]، وهي لا تعتبر المسيحيّة دينًا بقدر ما هي امتدادا تاريخيا لليهودية قائما على أساس أخلاقي وإصلاحي[3]، ويضمّ هذا التوجّه طائفتين أساسيتين، يقول عنهما جون ويتلر: «لقد جرى التمييز داخل اليهو- مسيحية بين اتجاهين: المعتدل والراديكالي، وكان يتمثّل الأوّل بالنصرانيين، الذين كانوا ينسبون أنفسهم إلى الرسول يعقوب... ولكن الاتجاه اليهو- مسيحي الآخر: اتجاه الأبيونيين، كان هرطوقيًّا بوضوح»[4].

1 - فرقة الناصريين Les Nazôréens:

من المعلوم أنّ مصطلح الناصريين كان يطلق على أتباع المسيح[5] عموما، ولقّب به «يسوع الناصري»[6]، ولكن خصّص هذا الإطلاق فصار يطلق على طائفة من المسيحيين[7]، وجاء في وصفهم في موسوعة آباء الكنيسة: «طائفة من المسيحيين المتهوّدين تمسّكوا بعادات آبائهم، وكانوا منتشرين في كنائس سوريا حتى ختام القرن الرابع ميلادي، واتخذوا لقب

(1) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 337.

(2) انظر: لفيف من المؤلفين: تاريخ الكنيسة المفصّل، 1/ 13.

(3) انظر: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، سينا للنشر القاهرة/ مؤسسة الانتشار العربي بيروت، ط 1، 1997 م، ص 18.

(4) ويتلر ج: الهرطقة في المسيحيّة، تر: جمال سالم، دار التنوير بيروت، د ط، 2007 م، ص 50.

(5) يراجع: لفيف من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية (مادة ناصرى)، 8/ 11 .

(6) انظر: سفر أعمال الرسل: 2: 22/ 22: 8.

(7) ويس راندال: الطوائف اليهوديّة زمن العهد الجديد، ص 109.

«الناصريين»[1]. وعرفوا بجمعهم بين الناموس الموسوي والطقسي وعقيدتهم في ميسيانية المسيح رغم أنّهم كانوا إسرائيليين خلّص[2]، وكان لهم إنجيل خاص باللغة الآرامية عرف بإنجيل الناصريين[3].

2 - فرقة الأبيونية:

أ - التعريف والتاريخ:

الأبيونيون مصطلح عبري مشتقّ من «أبيون»: أي الفقير إلى الله أو المسكين كما ورد في دائرة المعارف الكتابية[4]، وترجع جذور التسمية إلى ما ورد في المزامير: «لأَنَّ الرَّبَّ سَامِعٌ لِلْمَسَاكِينِ وَلَا يَحْتَقِرُ أَسْرَاهُ»[5]، ظهرت في القرن الأوّل ميلادي من أصل يهودي؛ لذلك تندرج تحت عنوان «اليهوديّة- المسيحيّة»[6]. وكانت معاصرة لبولس الرسول وقد أنكروا رسوليته[7]، ولها إنجيل خاص بها (إنجيل الأبيونين) وهو مدوّن بالآرامية يعدّ من الأناجيل المحرّمة عند الكنيسة[8]، وقد انتشرت تعاليمها فشملت فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وصولًا إلى روما، واستمر وجودها حتى القرن الرابع ميلادي وانقرضت هذه الفرقة تبعًا لمخالفتهم أوامر قسطنطين وقرارات مجمع نيقية[9].

ب - المعتقدات: هي تؤمن بجميع شرائع موسى فحافظت على الختان وكلّ تعاليم

(1) لفيف من المؤلفين، موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 239.

(2) انظر: ويتلر جون، المرجع السابق، ص 50.

(3) انظر: أبو الخير عبد المسيح: أبوكريفا العهد الجديد، مطبعة المصريين، ط 1، 2014 م، ص 31.

(4) انظر: دائرة المعارف الكتابية، 1/ 79.

(5) سفر المزامير: 69: 33.

(6) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 326. ونهاد خياطة: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص77.

(7) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 247.

(8) انظر: الأعظمي محمد: دراسات في اليهوديّة والمسيحيّة وأديان الهند، مكتبة الرشد ناشرون، ط 2، 2003 م الرياض، ص465.

(9) انظر: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 19. وأبو الخير حسين: الموسوعة المفصلة، 2/ 382.

التوراة، وتعتبر عيسى هو المسيح المنتظر الذي تتحدّث عنه أسفار العهد القديم، فتنكر ألوهيته وتعتبره مجرّد بشر ورسول من أبوين بشريين- مريم العذراء ويوسف النجار-[1]، وعليه فهم يرفضون تعاليم بولس ويعتبرونه مرتدًّا عن الشريعة، لذلك عدّت دائرة المعارف الكتابية الأبيونية «مذهبًا هرطوقيًّا»[2]، وقد بالغت هذه الفرقة في التنسّك وفي التقشّف الغذائي وفي إكثارهم من الوضوء كما ذكر ويتلر[3].

المطلب الثاني: الفرق ذات التوجّه التوحيدي:

كان الطرح التوحيدي للذات الإلهية موجودًا بقوّة في المسيحيّة المبكّرة حتى أنّ شارل جيبنتير يقول: «وإذا ما توقّفنا في نهاية العهد الحواري عند منحدر القرن الأوّل، لوجدنا أنّه كان من السهل الميسور على الإنسان أن يعتنق المسيحيّة: كان يكفيه لذلك الشهادة بأنّ عيسى المصلوب هو المسيح الذي وعد الله به أمته، وبأنّه مات من أجل خطاياها، وبأنّه سوف يعود في الأجل القريب..»[4]، وعليه فقد آمن الحواريون بهذا الأمر، وانسحب ذلك الإيمان على عدد من القساوسة والقديسين في كافة الكنائس المنتشرة في العصور اللاحقة[5]، وظهر في شكل فرق وطوائف مسيحية، من أشهرها:

1 - فرقة السمساطية:

تنسب إلى الأسقف «بولس السمساطي الأنطاكي»[6] ....

(1) انظر: طعيمة صابر: قراءة في الكتاب المقدس، دار الزمان المدينة المنورة، ط 1، 2006 م، ص 444.

(2) انظر: دائرة المعارف الكتابية، 1/ 79.

(3) انظر: ويتلر جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 50.

(4) جيبنتر شارل: المسيحيّة نشأتها وتطورها، ص 148.

(5) كالقديس إيرانيوس Irénée de Lyon (130 - 200 م) وتيريتليان (160 - 220 م) وأوريجن (185 - 245 م) وأرتيمون Artiemon وديودروس ولوسيان (ت 312 م) يراجع: موسوعة آباء الكنيسة 1/ 258. والرحيم محمد عطا: عيسى المسيح والتوحيد، تر: عادل حامد محمد، مركز الحضارة العربية، د ط، د ت، ص 79 - 80.

(6) جاء في ترجمته أنّه تبوأ المناصب العامة في وقته وصولاً إلى أن صار أسقفًا لأنطاكيا عام 260 م وشغل منصب محافظ ووزير الخزانة في حكومة تدمر يراجع: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة 3/ 172.

ويسمّى أتباعه بـ «البوليقانيون»[1]، وهي طائفة موحّدة، لاقت تعاليم صاحبها استهجانًا كبيرًا بين سنتي 264 م و268 م، فعقدت في شأنها الكنيسة ثلاثة مجامع، وأصدروا حكمًا بعزل بولس السمساطي وإدانته[2].

وتقوم تعاليمه على القول بوحدانية الله وتنزيهه والاعتراف بأنّ المسيح لم يكن من طبيعة الإله ذاته[3]، وإنّما كان إنسانًا خلقه الله من بطن أمّه من غير أب[4]، وعنها يقول ابن حزم: «ومنهم أصحاب بولس السمساطي: كان بطريكًا بأنطاكيا قبل ظهور النصرانية، وكان قوله التوحيد المجرّد الصحيح، وأنّ عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، خلقه الله من بطن أمه من غير ذكر، وأنّه إنسان لا إلهية فيه، وكان يقول: لا أدري ما الكلمة ولا روح القدس»[5].

2 - فرقة الآريوسية: أوالآريانية[6]:

نسبة إلى أسقف الإسكندرية آريوس (256 م- 336 م) الذي درس في مدرسة لوسيان اللاهوتية في أنطاكية وتأثّر بتوجهها النقدي، ورغم أنّه تمّ ترسيمه قسّيسًا في الإسكندرية عام 319 م إلّا أنّه آثر الدفاع عن آرائه ومخالفة كنيسة الإسكندرية التي كانت تذهب إلى القول بألوهية المسيح وبنوّته للآب[7]، وشكّلت بذلك آراؤه أعظم انشقاق هدّد كيان العالم المسيحي من حيث قوّة حركته واتساعها وديمومتها كما ذكر ويتلر[8].

---

(1) انظر: الساموك سعد: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، 2/ 293.

(2) انظر: موسوعة آباء الكنيسة، 3/ 172.

(3) انظر: هلينيلس جون: معجم الأديان، تر: هاشم أحمد محمد، المركز الوطني للترجمة القاهرة، ط 1، 2010 م، ص 69.

(4) انظر: طعيمة صابر: م س، ص 448.

(5) ابن حزم أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل،1/ 158.

(6) انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ص 23. وأبو الخير حسين: الموسوعة المفصلة، ص 384.

(7) انظر: الساموك سعدون: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ص 290.

(8) انظر: ويتلر جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 76.

وقـرّر أنّ المسيح ليس إلهًا ولا ابنًا للإله، وإنّما هو بشر مخلوق، وقد كان اعتقاد آريوس واضحا، يقول ابن حزم «كان قسّيسًا بالإسكندرية، ومن قوله: التوحيد المجرّد، وأنّ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبد مخلوق، وأنّه كلمة الله تعالى بها خلق السماوات والأرض»[1].

وقد أوّل بعضهم حديث النبي ﷺ في كتابه إلى قيصر قوله:

«بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ. سَلَامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى. أَمَّا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الإِسْلَامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الأَرِيسِيِّينَ... الحديث»[2].

هذا التوجّه ولّد لآريوس عداوات، بل وعقدت مجامع خاصة في شأنه (كمجمعي الإسكندرية ونيقية سنتي 318 م و321 م)، وحكمت عليه بالابتداع والانفصال عن الكنيسة[3]. وفي المقابل انتشرت المقولات الآريوسية حتى بعد وفاته (سنة 336 م) في فلسطين ومقدونيا والقسطنطينية.

وقد أصبح مذهبًا لدول مسيحية قويّة في شمال إفريقيا وجنوب أوروبا، بل وصلت إلى بعض الأباطرة، يقول نهاد خياطة: «والحقّ أنّ الإمبراطور قسطنطين، راعي مجمع نيقية الذي طرد آريوس من الكنيسة كان ميّالًا إلى هذا الأخير، وقد ظلّ كذلك حتى نهاية حياته، ولما خلفه على العرش ابنه قسطنطيوس أعلن نفسه آريوسيا جهارًا نهارا، ومع مجيء العام 360 م، حلّت الآريوسيّة محلّ المسيحيّة الرومانية»[4].

وعلى الرغم من شجب الآريوسية في مجمع نيقية وكذلك مرّة أخرى في مجمع القسطنطينية عام 381 م، إلّا أنّه ظلّت هذه العقيدة منتشرة حتى القرن الخامس، وقد عمل الإمبراطور فالينس Valens وبعده ثيودوسيوس على الانتصار للعقيدة النيقاوية بعد ذلك[5] [6].

---

(1) ابن حزم: م س، 1/ 158.

(2) البخاري إسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، ح 7، دار ابن كثير دمشق، ط 1، 2002 م، ص 10/ 11.

(3) انظر: الأنطوني كيرلس: عصر المجامع، مكتبة المحبة، مصر، ط 1، د ت، ص 42.

(4) نهاد خياطة: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص 80.

(5) انظر: سعد رستم: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ص 26.

(6) يشار إلى أنه قد ظهرت طوائف أخرى في القرون الأولى المسيحيّة تجنح نحو التوحيد، ولكن لم نرق

المطلب الثالث: فرق مسيحية ذات توجّه غنوصي:

تشتقّ كلمة «غنوصية» من الأصل اليوناني «غنوصيس» Gnosis، وتعني المعرفة/ العرفان[1]، فالغنوصي هو من يقوم بفعل التعرّف الذي هو أفضل من الإيمان، أي معرفة أصل الكون وخلق كائناته ومصيره[2]، لا على مبدأ المعرفة العلمية التجريبية التي تكون - كما ذكر مارك فيليبس - بواسطة المعاني المجرّدة والاستدلال المنطقي، بل هي قائمة على الحسّ التجريبي الناتج عن اتحاد العارف بالمعروف[3]، لذلك فقد كان هذا التوجّه هو الأقوى والأخطر والأكثر جاذبية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين[4]، فالغنوصية كما يقول رمسيس عوض: «هي مذهب فلسفي وديني في آن واحد، هي مذهب فلسفي من حيث أنّها تسعى إلى حلّ مشكلة فلسفية عويصة هي التوفيق بين وجود الله ووجود الشرّ، كما أنّها مذهب ديني من حيث أنّها تبشّر بخلاص البشر»[5].

ويشار إلى أنّ الغنوصيين المسيحيين لم يمثّلوا طائفة واحدة بل كانوا عدّة طوائف[6]، وقد انتشروا في أماكن عدة[7]، ولكن من أشهرهم:

= إلى أن تصبح فرقة، من أبرزها: المقدونيوسين: أتباع مقدونيوس: أنكر أن يكون الروح القدس إلهًا اعتبر من الموحدين المتأثرين بآريوس، هاجمته الكنيسة في مجمع القسطنطينية واعتبرته نصف آريوسي (انظر: بركات محمد بركات: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، ص 130).

(1) انظر: هينلس جون: معجم الأديان، ص 273.

(2) انظر: لفيف من المؤلفين: تاريخ الكنيسة المفصّل، 1/ 121 - 122.

(3) انظر: فيليبس مارك: الغنوصية المسيحيّة بحسب فكر كليمندس الإسكندري، http://divine-philosophy.blogspot.com/2011/04/normal-0-false-false-false-en-us-x-none.html

(4) انظر: لفيف من اللاهوتيين: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط 1، 2001 م، 270.

(5) عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 26.

(6) انظر: تلش بول: تاريخ الفكر المسيحي، تر: وهبة طلعت أبوالعلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، د ط، 2012 م، 1/ 84.

(7) يلاحظ أنّ الغنوصية انتشرت في جزء كبير من العالم القديم في القرون الثلاثة الأولى لميلاد المسيح:

* في السامرة بفلسطين: ظهرت وانتشرت تعاليم سيمون الساحر زمن الرسل وتأثر بها عدد من المسيحيين =

1 - فرقة المرقيونية:

نسبت إلى «مرقيون» أحد أبرز مسيحيِّي القرن الثاني ميلادي، حاول التوفيق بين المسيحيّة والغنوصية وتأثّر بالمجوسية في أطروحاته[1]. فأسّس كنيسة بديلة للكنيسة الرسمية، وراجت أفكاره حتى بعد وفاته خصوصًا في أرمينيا[2]، ومنها إلى روما وكافة بلدان البحر المتوسط، مؤسِّسًا بذلك جماعات منظّمة وحيوية نافست الكنائس التقليدية[3]، منطلقًا من مبدأ الفصل التام بين العهد القديم والجديد، قال فراس السوّاح: إنّ مرقيون «يؤسّس لعقيدة مسيحية مستقلة عن التوراة تقوم على إنجيل لوقا فقط في شكله المشذّب والمختصر من قبله، وعلى رسائل بولس الرسول، ذلك أنّ بولس في رأي مرقيون هو الذي فهم الإنجيل حقّ الفهم»[4].

وقد تحدّث صابر طعيمة عن معتقد مرقيون قائلًا: «يعتقد مرقيون بأزلية المادة، ويقول: إنّ الخالق والإله الصالح متضادان، ويذهب إلى القول بأنّ الإله الحقيقي ولد أرواحًا كثيرة، وهو الذي أنزل شريعة اليهود، ووعد بمجيء المسيح، على لسان أنبيائه، وقد ظهر فعلا، وهو الفادي الحقيقي ابن الإله الصالح الحقيقي، وأنّه وجد على الأرض البشرية، يحرّر النفس ويهدم الظلم»[5].

= كـ ميناندر السامري.

* في أنطاكيا: ظهرت تعاليم ساتورنين تلميذ ميناندز وكذلك تعاليم نيقولاوس المشهورة الذي أسس طائفة النيقولاويين.
* في الإسكندرية: انتشرت تعاليم بازيليد تلميذ ميناندز، ويعدّ أول غنوصي مصري، وأثر في أشهر الغنوصيين، وهو فالانتينوس وانتشر مذهبه في أوروبا.
* في روما: انتشرت تعاليم هيراكليون وبطليموس تلامذة فالانتينوس.
* في فرنسا: انتشرت تعاليم ماركوس تلميذ فالانتينوس.
* في فارس: ظهرت تعاليم ماني (تنسب إليه المانوية).

(يراجع: ويتلر جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 55 وما بعدها، عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 32، لفيف من المؤلفين، موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 244).

(1) أبو زهرة محمد: المرجع السابق، ص 140.

(2) انظر: السوّاح فراس: الرحمن والشيطان، منشورات علاء الدين دمشق، د ط. د ت، ص 206.

(3) انظر: لفيف من المؤلفين، تاريخ الكنيسة المفصّل، ص 123.

(4) السوّاح فراس: م س، ص 207.

(5) طعيمة صابر: قراءة في الكتاب المقدس، ص 445.

ويرى أنّ انبعاث الابن الفادي نابع من شفقة الأب/ الإله الأعلى- إله المحبّة، إذ وفق فراس السواح: «يرى مرقيون أنّ هذا العالم المادي الناقص والمليء بالشرور هو من صنع الإله يهوه، وأنّ إله العهد القديم هذا هو الذي خلق الإنسان وفرض عليه الشريعة التي كانت بمثابة لعنة... ولقد شعر الأب الأعلى بالشفقة نحو الإنسان فأرسل ابنه المسيح في هيئة يسوع الناصري ليخلص البشرية، ورآه الناس بينهم فجأة وهو يعلّم ويبشّر بملكوت الروح»[1].

المطلب الرابع: الفرق المسيحيّة ذات التوجّه البولسي:

وهو التيّار الغالب في المسيحيّة، تجمعه معتقدات، منها: الإقرار بالأناجيل الأربعة ومخرجات مجمع نيقية، وبالأسس التي وضعها بولس للمسيحية في صيغتها النهائية، ومن تلك الفرق ما كان قديمًا انقرض وأخرى حديثة ما زالت قائمة، ووفق هذا تقسّم الفرق إلى:

1 - فرق مسيحية بولسية قديمة (المندثرة):

أولًا - فرقة النساطرة:

من الفرق القديمة المشهورة في الدّيانة المسيحيّة، معها تطوّر القول بالأقانيم تحت سلطان الدولة، وإن اتفقت الفرق بعد مجمع نيقية بأنّ الإله جوهر واحد/ ثلاثة أقانيم، فإنّ النسطورية اختلفت معها في طبيعة المسيح وحقيقة اتحاد اللاهوت بالناسوت[2].

والنسطورية نسبة إلى نسطوريوس Nestorios الذي ولد ببلدة مرعش من أعمال تركيا حاليا، درس في أنطاكية واشتهر بمواعظه وحسن صوته ما أهّله للتبشير والخطابة حتى اختير أسقفًا على القسطنطينية سنة 428 م[3]، ومكث أربع سنين وشهرين، يقول نهاد خياطة: «وأَخَذَ هناك -لمقاومة الآريوسية وغيرها من المذاهب غير الرسمية- تَفاؤُلَ الناس بصدق جهاده في

(1) السواح فراس: م س، ص 207 (بتصرّف).

(2) انظر: الساموك سعدون: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، 2/ 294.

(3) يراجع:
jugie Martin , Nestorius et la contraverse se Nestorienne , bibliothéque de théologie historique , Paris , 1912 , p ; 20..
وخياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص 88.

سبيل العقيدة القويمة إلّا أنّه منذ أواخر السَّنة ذاتها ظهر بتعليمه الجديد»[1].

يقرّ نسطوريوس بأنّ الإله واحد ذو ثلاثة أقانيم (الوجود/ العلم/ الحياة)، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، وعليه فاللّه ثلاثة أشياء (آب/ وابن/ وروح قدس)[2]، فالابن عيسى بن مريم إله تام ولكن ذو طبيعتين (إله + إنسان)، فالعذراء ليست أمّ الإله حقًّا بل هي أمّ الإنسان. ويطرح نسطوريوس تساؤلًا في ذلك كما نقل عنه في بعض عظاته: «كيف أسجد وأتعبد لطفل عمره ثلاثة أشهر؟ كيف يمكن الاعتقاد بأنّ العذراء أمّ لله بينما هي والدة لطفل لا يعي ولا يدرك؟»[3]، وهذا المعتقد كان رائجًا في القسطنطينية تبنّاه نسطوريوس ودافع عنه[4]. واعتبر أنّ المسيح قد اتّحد بعد ولادته بالأقنوم الثاني وامتزج به امتزاجًا مجازيًّا، يقول أبو زهرة: «لأنّ الإله منحه المحبة ووهبه النعمة، فصار بمنزلة الابن»[5]. وعليه فالقتل والصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته، لا من جهة لاهوته، فإنّ الإله لا تحلّ فيه الآلآم وهو حيّ لا يموت[6].

لقيت أفكار نسطوريوس رواجًا ممّا أدّى إلى عقد مجمع أفسس الثالث في عام 431 م الذي: «كفّر نسطوريوس وعزله ومنع من نشر آرائه، ونفي إلى البتراء (435 م)، ثم إلى صحراء مصر حيث مات عام 451 م[7]، وقد حكم المجمع بوجود اتحاد جوهري بين الطبيعتين في المسيح، وبأنّ الإنسان والإله في المسيح هما واحد وبأنّ مريم والدة الإله[8].

ثانيا - فرقة اليعقوبية:

يقول سعد رستم: «بعد دحض الكنيسة الرومانية لتعاليم آريوس، ثم تعاليم نسطوريوس

---

(1) خياطة نهاد: م س، ص 90.

(2) انظر: الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، 2/ 269.

(3) الراهب المقاري يعقوب: تاريخ الكنيسة القبطية من القرن الأول إلى القرن الخامس، دار مجلّة مرقس القاهرة، ط 1، 2016 م، ص 269.

(4) انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ص 26.

(5) أبو زهرة محمد: محاضرات في النصرانية، ص 144.

(6) انظر: أبو الخير حسين: الموسوعة المفصلة، 2/ 386.

(7) رستم سعد: ن م، ص 88.

(8) انظر: القس المقاري أثناسيوس: قوانين المجامع المسكونية وخلاصة قوانين المجامع المكانية، مطابع النوبار، مصر، ط 1، 2013 م، ص 109.

ظهر أفتيخيوس، في القرن الخامس الميلادي أيضا، وأراد أن يقي ذاته من آراء النساطرة المذكورين، وكان رئيس دير، فأخذ يعلّم بأنّ المسيح حين تجسّد لم تكن له إلّا ذات واحدة وطبيعة واحدة، وأيّد ذلك «تيودوسيوس الثاني» إمبراطور القسطنطينية بمجمع عقده في أفسس سنة 449 م تحت رئاسة «ديسقوروس» بطريرك الإسكندرية وكان أعضاؤه 135 أسقفا، حكموا بأنّ المسيح ذو طبيعة واحدة، مثبتين بذلك قول الراهب «أفتيخيوس»، ومن هنا تسمّى القائلون بهذا المذهب - أي مقلدو «ديسقوروس» بطريرك الإسكندرية- بالمونوفيزية يعني القائلون بوحدة الطبيعة في المسيح»[1].

كان ردّ فعل الكنيسة الرومانية عقد مجمع آخر في خلقيدونية سنة 451 م، وأقرّت ببطلان مجمع أفسس الأخير واعتبرته «مجمع اللصوص»[2]، وفصل إثر ذلك بطريرك الإسكندرية «ديسقوروس»، ممّا سبّب انشقاقات وتصدّعات في جسد المسيحيّة، وظهرت مقالات متعددة منها ما دعا إليه يعقوب البرادعي أسقف أورفا في شمال سوريا الذي مات سنة 578 م[3]، فقد نهج نفس النهج ودافع عن المونوفيزية حتى نُسبت إليه وصار مذهبه يسمّى بالمذهب اليعقوبي أو اليعاقبة، يقول الشهرستاني: «أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة كما ذكرنا إلّا أنّهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودمًا فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو، وعنهم أخبرنا القرآن الكريم: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾[4] [5].

(1) رستم سعد: م س، ص 27.

(2) انظر: أبو زهرة محمد: محاضرات في النصرانية، ص146.

(3) **يعقوب البرادعي**: «ولد في مدينة تل موزل واسم أبيه ثئوفيلوس، وترهّب في صباه في دير فسيلتا، وأتقن السريانية واليونانية، وتعمّق في الكتب المقدسة والعلم اللاهوتي، وأمعن في أعمال النسك. وفي سنة 528 رحل إلى القسطنطينية، وطفق يطوف بلاد الشرق، من الشام حتى فارس شرقـًا، ومن أرمينية إلى الإسكندرية جنوبـًا، مرشداً الأرثوذكسيين ومشجعـًا إياهم. ورسم لهم بتفويض البطريرك سبعة وعشرين أسقفـًا وشمامسة وقسوسـًا بلغ عددهم بضعة آلاف، وأقام على هذه الحال خمسـًا وثلاثين سنة لا يعرف كللاً، توفي في دير رومانوس أوقسيون بمصر في 30 تموز سنة 578 (يراجع: الموقع الرسمي لبطريركية أنطاكيا وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس، الرابط:
https://syrian-orthodox.com/readnews.php?id=549)

(4) المائدة: 72.

(5) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، ص 270.

وعليه فاليعاقبةُ يقرّون بأنّ المسيح ذو طبيعتين (لاهوتية وناسوتية) اتحدتا في طبيعة واحدة فصار شخصًا واحدًا، له إرادة واحدة، وتأثير واحد[1]، فالجوهر العام اتّحد بالإنسان الكلي فصار جوهرًا واحدًا وأقنومًا واحدا، وعليه فالصلب والقتل وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين إذ لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد[2]. وقد أدّى هذا التصوّر إلى انفصال الكنيسة المصرية عن الكنيسة الرومانية وانتشار المونوفيزية والمذهب اليعقوبي لدى الكنيسة القبطية في مصر، وبلاد الشام، وكنيسة الحبشة، وأريتريا وأكثر الأرمن[3].

ثالثًا - فرقة الملكانية:

انعقد سنة 451 م مجمع بأمر من الإمبراطور مرقيانوس (حكم سنة 450) سمّي بمجمع خلقيدونية وكان عدد أعضائه 520 أسقفا، أقرّوا بأنّ المسيح ذاتًا واحدة ولكن بطبيعتين اثنتين: طبيعة لاهوتية وطبيعة ناسوتية[4]، وكان انتصاب هذا المجمع بغاية الردّ على دعاوي المونوفيزية، وكذلك استجابة لملكهم وتحت مظلّته، لذلك سمّي أتباع هذا التوجّه بالملكانية، يقول الشهرستاني: «أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها، ومعظم الروم ملكانية»[5].

فهم يرون أنّ الله سبحانه جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم غير الجوهر، والجوهر غير الأقانيم[6]، ويعتبرون بأنّ الكلمة (أقنوم/ العلم) قد اتَّحدت بجسد المسيح واختلطت بناسوته، فالكلمة مازجت جسد المسيح كما مازج الخمر اللبن أو اللبن بالماء على حدّ تعبير الشهرستاني[7]، فالمسيح هو ناسوت كلّي لا جزئي وهو قديم أزلي من قديم أزلي، وقد ولدت مريم عليها السلام إلهًا أزليًّا والقتل والصلب قد وقع على الناسوت واللاهوت معا[8].

---

(1) انظر: طعيمة صابر: م س، ص458.

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 2/ 271.

(3) انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، ص 29.

(4) انظر: ن م، 26.

(5) الشهرستاني: ن م، 2/ 266.

(6) انظر: الساموك سعدون: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، 2/ 291.

(7) انظر: الشهرستاني: ن م، 2/ 266.

(8) انظر: أبو الخير حسين: الموسوعة المفصّلة، 2/ 390.

هذا الاعتقاد (أي المسيح ذو طبيعتين لاهوتية وبشرية) قد ساد وفُرض من قبل الاحتلال البيزنطي على بلاد سورية ومصر لتحويل النساطرة واليعاقبة إلى المذهب الملكاني عبر تعيين الموالين في المناصب الكنسية واضطهاد المعارضين، ممّا ساهم في تبنّي الكاثوليك فيما بعد للمذهب الملكاني[1].

وعمومًا يقول عادل درويش: «فهذه الفرق الثلاث القديمة النصرانية التي قالت بالتثليث قد لعبت دورًا رئيسيًّا في تشكيل العقيدة المسيحيّة على مرّ التاريخ، إلّا أنّ أسماءها لم تعد باقية إلى اليوم، وإن كانت آراؤها هي التي تحكم الفرق الموجودة في هذه الأيام مثل الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت»[2] [3].

2 - فرق مسيحية معاصرة:

ساهمت أسباب عديدة في حصول انشقاق في جسم الكنيسة المسيحيّة، فانقسمت إلى كنيسة يونانية شرقية يعبّر عنها بالأرثوذكس، وإلى كنيسة رومانية غربية يعبّر عنها بالكاثوليك،

---

(1) انظر: رستم سعد: ن م، ص 30.

(2) عادل دويش: الكنيسة أسرارها وطقوسها، ص 154.

(3) يشار في هذا الصدد أنّه ظهرت في ذات الوقت طوائف مسيحية ليس لها نفس الامتداد الجغرافي والسياسي لسابقاتها، بل كانت محصورة في أقاليم معينة، منها:
* **المارونية**: أتباع يوحنا مارون: اشتهر بمقولاته منذ 667 م، وادعى أنّ المسيح ذو طبيعتين ولكن ذو إرادة ومشيئة واحدة، هذا ما صرّح به محمد أبو زهرة، ولكن الذي ذهب إليه الأسقف ماراسطفان الدويهي في ردّه هذه الفرضيات مثبتًا: «أنّ أصل الأمّة المارونية منسوبة إليهم من البار مارون القورشي صاحب الدير المشهور- كما صرّح في معتقدهم - ثباتهم في الإيمان المستقيم... وأنّهم ما زالوا معتصمين بالكنيسة الجامعة». ولم تكن لهذه الطائفة شوكة وقوة، فانحصرت في لبنان جغرافيا وأعلنوا الطاعة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية سنة 1182 م إلى اليوم.
* المونوفيستيين: وهو مذهب القائلين بوحدة الأقنوم والطبيعة في المسيح، كان من أشدّ دعاة هذا المذهب «أوطاخيوس» رئيس دير قرب القسطنطينية، ويرى أنّه ليس في المسيح بعد التجسد إلّا طبيعة واحدة، وأنّ المسيح لم يصر إنسانًا عاديًّا، وقد عقد مجمع سنة 451 م، رفض تعاليمه ووقع عزله وقد انشقت هذه الطائفة عن الكنيسة الكاثوليكية.
(يراجع: أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص 148. الدويهي مار اسطفان: تاريخ الطائفة المارونية، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، د ط، 1890 م. ص 6. صابر طعيمة: قراءة في الكتاب المقدس، ص 455/ 456).

وما فتئ أن ظهر بعد ذلك توجّه إصلاحي يعبّر عنه بالبروتستانت:

أوّلًا - الكنيسة الأرثوذكسية[1] وأهم معتقداتها:

ظهرت هذه الكنيسة بعد مجمع القسطنطينية الرابع عام 879 م، الذي أقرّ بأنّ الروح القدس انبثق من الآب والابن معا، فرفضت هذا القرار واعتبرت أنّ انبثاق الروح القدس من الآب وحده، وانسلخت تبعًا لذلك عن كنيسة روما وسلطة بابا روما[2]، وكان الانفصال النهائي عام 1054 م، وقد انتشرت في أوروبا الشرقية وجزر البلقان واليونان وبين مسيحيِّي البلاد العربية والشرقية[3]، وكانت عاصمتها القسطنطينية لذلك سمّيت بالكنيسة الشرقية[4].

من أهم معتقداتها: الجزم بما ورد في قانون الإيمان النيقاوي في نيقية عام 325 م[5]، كذلك الإيمان بربوبية المسيح وألوهيته، وأنّه جوهر واحد ومشيئة واحدة وذات واحدة موافقة للتوجّه الخلقيدوني (الملكاني)، بخلاف التوجّه الذي يعتبر أنّ المسيح له طبيعتان ومشيئتان (اللاخلقيدونية/ اليعقوبية)، وإن وجدت بعض الكنائس الأرثوذكسية موافقة لمجمع خلقيدونية

---

(1) كلمة الأرثوذكسية Orthodoxy يونانية مركبة من مفردتين «ارثوس»، أي قديم «وذكسي» الرأي أو المعتقد ومعناها المعتقد القديم (انظر: سعد رستم: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ص47).

(2) انظر: سلطان عبد الحميد سلطان: المجامع النصرانية ودورها في تحريف المسيحيّة، مطبعة الأمانة القاهرة، ط1، 1990 م، ص 119.

(3) انظر: سعدون الساموك: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، 2/ 292.

(4) يشار إلى أن الكنيسة الأرثوذكسية انقسمت بدورها، يقول عادل درويش: «لقد انشقت عن الكنيسة الأرثوذكسية عدّة طوائف وصار لكلّ منها مذهبها وكنيستها، وهذه الطوائف هي طائفة الأقباط الأرثوذكس، وطائفة اليعاقبة الأرثوذكس والنسطورية والأرمن والمارونية» (انظر: دويش عادل: الكنيسة أسرارها وطقوسها، ص 157).

(5) **قانون الإيمان النيقاوي**: هو ما تقرّر في مجمع نيقية: ويعدّ معتقدًا جامعًا لكلّ الطوائف المسيحيّة بعد مجمع نيقية: وقد ورد فيه: «نؤمن بإله واحد الله الأب ضابط الكل خالق كل شيء ما يُرى وما لا يُرى، ونؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد المولود من الأب إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي به كان كلّ شيء، ما في السماوات وما في الأرض، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل وتجسّد وتأنس وتألم، وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السماوات، وسيأتي ليدين الأحياء والأموات، ونؤمن بالروح القدس»: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 3/ 152.

451 م (المسيح له مشيئتان وطبيعتان)[1] ككنيسة أورشليم الأرثوذكسية اليونانية.

ثمّ الإيمان بأنّ المسيح تجسّد من أجل خلاص البشرية من إثم خطيئة آدم، فولد من مريم العذراء والدة الإله، فواجب تقديسها بكلّ مظاهر التقديس من خلال صنع المجسمات والأيقونات والشعارات[2]. وكذلك الإيمان بالثلاثة أقانيم متّحدين في الطبيعة والجوهر، وأنّ الأقنوم الثالث الروح القدس منبثق عن الأب وحده[3].

هذا وتؤمن الكنيسة الأرثوذكسية بالأسرار السبعة[4]، وبعدم عصمة بابا روما، وأنّ تفسير الكتاب المقدس من اختصاصات معلمي الكنيسة ورجالها دون غيرهم.

ثانيًا - الكنيسة الكاثوليكية[5] وأهمّ معتقداتها:

وتسمّى كذلك بالكنيسة الغربية أو اللاتينية أو البطرسية أو الرسولية[6]، تدّعي نسبتها إلى بطرس رئيس الحواريين، فهي الوارثة له ولأسرار الكنيسة الأولى قبل الانقسام توارثًا روحيًا وفق نظام بابوي[7]، فبطرس يعدّ المشرّع بعد عيسى، وهو أسقف روما مقرّه مدينة الفاتيكان، يقول سعد رستم: «وتعتبر الكنيسة الكاثوليكية نفسها الوريث الشرعي الوحيد- عبر سلسلة أسقفية متواصلة تبدأ من بطرس الرسول تلميذ ووصيّ وخليفة السيّد المسيح، وتستمر عبر

(1) انظر: أبو الخير حسين: الموسوعة المفصلة، 2/ 404.

(2) انظر: ن م، 2/ 404.

(3) انظر: دويش عادل: الكنيسة أسرارها وطقوسها، ص 156.

(4) **الأسرار السبعة للكنيسة**: هي عبارة عن هبات وممارسات مقدّسة تمنح النعمة الإلهية وتنير النفوس المؤمنة بها، وهي: (سرّ المعمودية - سرّ الميرون- سرّ القربان - سرّ الاعتراف- سرّ مسحة المرض- سرّ الزواج- سرّ الكهنوت) انظر: حبيب جرجس: أسرار الكنيسة السبعة، مكتبة المحبة القاهرة، ط 4، د ت، ص 7.

(5) **الكاثوليكية**: أصلها من كلمة (KATHOLIKOS) «كاثوليكوس»: اليونانية ومعناها عام أو عالمي/ Universal، أي الكنيسة المسيحيّة العالمية باعتبارها أكبر تجمع عالمي، كما تدّعي أنّها أمّ الكنائس ومعلّمتها (يراجع: القس إبراهيم عبد السيد: الفروق العقدية بين المذاهب المسيحيّة، كنيسة مارجرجس، د ط، د ت، ص 6. رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم، ص 68).

(6) انظر: شلبي أحمد: مقارنة الأديان المسيحيّة، ص 240.

(7) انظر: إبراهيم عبد السيد، م س، ص 12.

خلفائه من الآباء (الباباوات) بلا انقطاع إلى يومنا هذا»[1].

وقد ظهرت إثر الانشقاق الكبير عقب المجمع المسكوني الثامن، واختلافها مع الكنيسة الأرثوذكسية/ الشرقية حول انبثاق الروح القدس، فصار لها -تبعًا لذلك- مذهبًا خاصًّا بها، ويمتدّ نفوذها في الغرب اللاتيني (أوروبا الغربية)، يقول سعد رستم: «يعيش معظم الكاثوليك - اليوم - في أوروبا والأمريكيتين: الشمالية والجنوبية، وفي فرنسا وجمهورية إيرلندا وإيطاليا وإسبانيا، وينتمي معظم السكّان في معظم أقطار أمريكا اللاتينية إلى الكنيسة الكاثوليكية، وتقوم الكنيسة بإدارة المدارس والجامعات والمستشفيات والملاجئ ودور العجزة في تلك البلدان، وكوّن الكاثوليك في بعض الأقطار التي تسكنها غالبية كاثوليكية أحزابًا سياسية قويّة، وكان للكنيسة الكاثوليكية أثرًا كبيرًا في تاريخ أوروبا السياسي والثقافي والأدبي والفني»[2]، وقد اضطلعت بمهمّة نشر المسيحيّة في العالم.

من أهمّ معتقداتها:

تعتقد بما تمّ إقراره في جميع المجامع المسكونية بدءًا من مجمع نيقية في مطلع القرن الرابع ميلادي حتّى المجمع الفاتيكاني الثاني. ورد في التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية ما نصّه: «منذ قرون وعبر ثقافات وشعوب وأمم كثيرة لا تبرح الكنيسة أن تعترف بإيمان واحد آت من ربّ واحد منقول من معمودية واحدة مغروس في الاعتقاد»[3].

فتؤمن الكنيسة الكاثوليكية مثل باقي الكنائس الأخرى بإله ذي ثلاثة أقانيم متساوين في الجوهر على وفق ما قرّر في قانون الإيمان النيقاوي[4]، وأنّ للمسيح/ الابن طبيعتين بعد الاتحاد إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية[5]، وأنّه قد تجسّد من أجل خلاص البشرية من إثم خطيئة آدم فولدته مريم العذراء وصلب ومات فداءً لخطايا البشرية، ثم قام بعد ثلاثة أيام ليجلس على

(1) رستم سعد، م س، ص 69.

(2) رستم سعد: م س، ص 69.

(3) يلدا جورج: التعليم المسيحي للكنيسة الكاثولكية، طباعة الكنيسة الكلدانية في بريطانيا، د ط، 2012 م، ص 37.

(4) عبد السيد إبراهيم: الفروق العقدية بين الفرق المسيحيّة، ص 12.

(5) انظر: رستم سعد، ن م، ص69.

يمين الربّ ليحاسب الخلائق يوم الحشر[1].

وقد اختلفت مع الكنيسة الأرثوذكسية حول قضيّة انبثاق الروح القدس، فأقرّت بأنّه منبثق من الأب والابن معًا وأضافته إلى القانون النيقاوي، وفق ما قرّر في مجمع القسطنطينية (المجمع الثامن) عام 869 [2].

كما عرفت بالقول بعصمة البابا فلا يصدر عنه الخطأ، إذ إرادته إلهية وأوامره قدسية يجب اتباعها، بل هو المتفرّد بفهم الشريعة وتفسيرها، وله الحقّ في نسخها وإلغاء بعض أحكام العهدين القديم والجديد[3]. ويشار إلى أنّه قد ترسّخت معتقدات أخرى لم تكن دارجة في المسيحيّة الأولى، وتميّزت بها الكنيسة الكاثوليكية، منها:

إقرارها بالأسرار السبعة، وبالتطهير أو النّار المطهّرة، وفق ما أقرّه البابا غريغوريوس الكبير عام 593 م، فالحياة لا تنتهي بموت الجسد، بل النفس تترك الجسد وتصعد إلى السماء أو ما يسمى بـ «المطهّر»: وهو مكان من الجنّة والنّار تعذّب فيه النفوس التي لم تصل إلى درجة النقاء الكامل، يقول إبراهيم عبد السيد: «والمطهّر مكان تتطهّر فيه جميع النفوس بعذابات لا ينجو منها أحد حتى الرسل والقدّيسون حتّى يصبحوا أهلًا للتمتّع بالأمجاد السماوية»[4].

ثالثا - الكنيسة البروتستانتية[5]:

وتسمّى كذلك بالكنيسة الإنجيلية، ومثّلت التوجّه الإصلاحي الكنسي، وقد ساهمت عدّة عوامل في ظهور دعاوي الإصلاح التي كانت بمثابة ثورة على سطوة الكنيسة وانحرافها في عدّة مجالات، منها:

---

(1) انظر: أبو الخير حسين: الموسوعة المفصلة، 2/ 414.

(2) انظر: سلطان عبد الحميد سلطان: المجامع الكنسية ودورها في تحريف الكنيسة، ط 1، 1991 م، ص 118.

(3) انظر: الأعظمي محمد ضياء: دراسات في اليهوديّة والمسيحيّة وأديان الهند، ص 466.

(4) عبد السيد إبراهيم: الفروق العقدية بين الفرق المسيحيّة، ص 17/ 18.

(5) **البروتستانت**: ومعناها الأنقليزي الاحتجاج أو المعارضة، والبروتستانتية: حركة إصلاحية ضمّت عددًا من الكنائس التي تبنت النهج الإصلاحي في أوروبا ضدّ الكاثوليكية (يراجع عبد السيد إبراهيم، م س، ص 8. فتاح عرفان النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول اعتقادها، ص 137).

أوّلًا: المجال الديني: ويتمثل انحرافها أساسًا في:

فرض الكنيسة للكتاب المقدّس على المؤمنين إقراءً وكتابة باللغة اللاتينية، وما شكّله ذلك من ضغط نفسي وذهني على المسيحيين، يقول راجح السباتين: «إنّ الناس كانوا يصلّون بلغة لا يفهمونها ويرتّلون في الكنيسة ترانيم لا يفهمونها، ولا يقرؤون الكتاب المقدّس، وذلك لأنّه مكتوب بلغة لا يفهمونها حيث كانت قلّة قليلة من فئات المجتمع الراقية ورجال الدين هي فقط التي تعرف اللاتينية، وأنّ الناس لمّا حاولوا أن يتوجّهوا لفهم دينهم وترجمة كتابهم المقدس وقفت الكنيسة في وجههم ومنعتهم من ذلك»[1]. وذلك في تعمّد مقصود للتجهيل الديني، إذ حسب زعم الكنيسة الكاثوليكية أنّ قراءة البشر للكتاب المقدّس ينجر عنه تهوّر، وأنّ ذلك مدعاة للشرور، وعليه فقد احتكرت الكنيسة فهم الكتاب المقدس وتفسيره وحرّمت كلّ ما خالف فهمها وتفسيراتها.

هذا التوجّه أفرز ابتداع عقائد وتشريعات - من قبل الكنيسة - لم توجد أصلًا في المسيحيّة الأولى، مثل: عصمة البابا، وعصمة قرارات المجامع المسكونية، وتحريم زواج القساوسة، وإعفائهم من الضرائب، وتبنّي مقولة العشاء الأفخارستي؛ أي أنّ امتزاج لحم المسيح ودمه كان امتزاجًا حقيقيًّا خلال طقس العشاء الربّاني، زد على ذلك مسألة صكوك الغفران وارتباطها بقضيّة محو الذنوب، يقول الساموك: «ونلاحظ أنّ هذه العملية تحوّلت من كونها مسألة دينية فيها صدق التائب عن الذنب بعد أن يقوم بالصلاة والزكاة والصوم وإعلان شعوره بالندم، إلى أن أصبحت المسألة عبارة عن قضيّة تجاريّة الغاية منها جمع الأموال من المسيحيين عن طريق رجال الدين»[2].

هذا الأمر أدّى إلى ثراء الباباوات ورجال الكنيسة على حساب الفقراء.

ولكن أبرز انحراف ديني سجّلته الكنيسة في العصور الوسطى هو ظهور محاكم التفتيش[3]

---

(1) السباتين راجح: رسالة جامعية بعنوان: المسيحيّة البروتستانتية وعلاقتها بالصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية، إشراف الدكتور محمد أحمد الخطيب، كلّية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، 2007م، ص 24.

(2) الساموك سعدون: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، 2/ 268.

(3) **محاكم التفتيش**: اصطلاح مشتقّ من كلمة لاتينية (Inquirere)، بمعنى بحث/ تقصّي/ تفتيش، وهي محاكم أسّسها البابا لوسيوس الثالث، ثم أنوسنت الثالث، خاصة خلال المجمع اللاتيراني الرابع =

لمحاربة الهرطقة والخارجين عن طاعة الكنيسة وسلطتها في كلّ أوروبا، وما خلّفه ذلك من اضطهاد وتعذيب ومعاناة، وكذلك سلب للأملاك والأرواح بأبشع الطرق وفق الشهادات المرصودة في هذا الصدد[1].

ثانيًا: في المجال الأخلاقي:

على عكس تعاليم المسيح وتلاميذه، وعلى عكس قيم الرّهبنة في المسيحيّة انحرف رجال الدين في القرون الوسطى نحو إشباع غرائزهم وشهواتهم، فتحريم الكنيسة الكاثوليكية للزواج على القساوسة والرهبان، أدّى - كما يقول أحمد رمزي-: «إلى انتشار الفسق والفجور بين رجالها ونسائها، حتّى لقد كان القسس والرهبان، يتّصلون بالراهبات أنفسهن ويبررون ذلك بأنّه ضرب من «المساكنة الروحية»[2].

زد عليه تنافسهم على المناصب والسلطة وما خلّفه ذلك من مكائد وقتل[3]، يقول القص زكريا بطرس: «من يقرأ التاريخ يجد أنّ كنيسة روما وجّهت كلّ مجهوداتها نحو السياسة والسلطة على الأباطرة وإخضاعهم تحت سلطاتها؛ فأدّى ذلك إلى نزاع شديد بين السلطتين الدينية والسلطة الحاكمة كانت نتيجة ضعف البابوية وانحلالها، وساعد على هذا الضعف اعتلاء كرسي البابوية أشخاص ممن لا أخلاق لهم، فساءت أحوال الكنيسة الرومية ودبّ فيها الفساد وتطرّق إلى جميع الميادين في أوروبا وفسدت أيضًا الرهبنة وساءت الأحوال الدينية في الكنيسة إكليروسيًّا وشعبًا»[4].

= سنة 1215، واستمرت في قمع الفكر المخالف بالحديد والنار والإرهاب لعدّة قرون (انظر: عبيد إسحاق: محاكم التفتيش: نشأتها ونشاطاتها، دار المعارف القاهرة، ط 1، 1978 م، ص 39).

(1) يراجع (ول ديورانت: قصة الحضارة، دار الجيل د ط، د ت، م 6، 6/ 238 وما بعدها. إسحاق عبيد: م س، ص 59 وما بعدها. بيريز جوزيف: التاريخ الموجز لمحاكم التفتيش: تر: مصطف أمادي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2012 م، ص 223).

(2) رمزي أحمد: عقائد أهل الكتاب، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط 1، 2008 م، ص 172.

(3) انظر: السباتين إبراهيم، م س.

(4) بطرس زكريا: موجز انشقاق الكنيسة، كنيسة السيدة العذراء والأنبا أبرام بأنجلترا، ط 2، 2001 م، ص 33/ 34.

ثالثًا: في المجال العلمي والفكري:

لم تكتف الكنيسة بفرض سلطانها على أرواح الناس وأموالهم ومعتقداتهم، بل تعدّى الأمر حدوده بأن فرضت سلطانها على العقول والأفكار، معتبرة أنّ الكتاب المقدّس يتضمّن كلّ أنواع العلوم التي يحتاجها الإنسان[1]، على ما فيه من مخالفات صادمة للعقل والعلم.

فالكنيسة لا ترى علمًا إلّا من طريقها، لذلك فرضت الحصار على الأفكار وردّت النظريات العلمية وحاكمت أصحابها مثلما كان الأمر مع نيكولاس كوبرينيكوس Nicolaus Copernicus (1473 -1543 م) الذي يقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس، وبعده جاليلي Galilei (1564 - 1642 م)، وما خلّفه ذلك من تصدّع في الكنيسة، ساهم في ظهور نهج علمي جديد يخالف في المنهج والتطبيق مبادئ الكنيسة.

يقول مرسيا إلياد Mircea Eliade (1907 م - 1986 م): «إنّ العصر الذي تميّز بسلسلة من الاكتشافات (الثقافية والعلمية والتكنولوجية والجغرافية) والتي تلقّت دون استثناء دلالات دينية وسيكون ثمَّة مجال لمناقشة القيم أو الوظائف القديمة الأفلاطونية المحدثة التي أعيدت صياغتها من قبل الإنسانيين الطليان، ومن الكيمياء الجديدة، والطب الكيميائي لباراسيلز، والنظام الشمسي المركزي KHéliacentrisme لكوبيرنيكوس، ولكن حتى الاكتشاف التكنولوجي كاكتساب المطبعة كان له نتائج دينية هامة»[2].

ويقول جورج مينوا George Minot في ذات الصدد: «وقد راحت الاهتمامات الفكرية تتفوّق على المقتضيات الروحية والعقائدية، والمعرفة على العمل، والتلكؤات على القرارات، وقلبت الشهوة الثقافية اللامحدودة الحدود التي فرضها إيمان القرون الوسطى»[3].

هذا الانحراف ولّد بالضرورة ردّة فعل عكسية وأسهم بصفة مباشرة في ظهور دعاوى

---

(1) انظر: السباتين راجح: ن م، ص 14.

(2) إلياد مرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1987 م، 3/ 260.

(3) مينوا جورج: الكنيسة والعلم، تر موريس جلال، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط 1، 2005 م، ص 380.

الإصلاح[1]، توّجت بظهور حركة البروتستانت التي كانت انقلابًا جذريًا على الكاثوليكية.

ومن رواد الحركة البروتستانتية مارتن لوثر Martin Luther (1482 - 1546 م) في ألمانيا، والروخ هولدريخ زوينجلي Huldrych Zwingli (1484 - 1531 م) في سويسرا، وجون كالفن Jean Calvin (1509 - 1564 م).

ورغم أنّ البروتستانتية لم تختلف في جوهرها في باب أصول الاعتقاد عن باقي الفرق المسيحيّة، فهي تؤمن بالتثليث وألوهية المسيح وبصلبه وقيامته وبالخطيئة الأولى[2]، إلّا أنّها قامت على جملة من المبادئ والأفكار الجذرية خالفت بها الكاثوليكية:

فهي تستمد جميع الأحكام من نصوص الكتاب المقدس وحده وتخضع له كليا، فهو دستور الإيمان، وعليه تقاس جميع قرارات المجامع المسكونية وآراء البابوات، فيقبل منها ما يوافقه فقط ويردّ ما يخالفه[3]، لذلك سمّيت الكنائس البروتستانتية بالإنجيلية[4]، هذا الأمر جعلها تنزع القداسة عن الرتب الكنسية وترفض الوساطة في غفران الذنوب، فلا عصمة للبابا

---

(1) وقد كانت تلك الدعاوي في اتجاهات مختلفة:
- منها دعاوى من داخل الكنيسة: تهدف إلى تطهيرها من البدع والانحرافات عبر عقد مجامع مسكونية لتباحث حال الكنيسة: مثل مجمع بيزا Pizaعام 1409، ومجمع كونستاس Constanceالذي استمر 3 سنوات ومجمع بازل Basel من سنة 1431 إلى 1449، ولكن باءت كلها بالفشل.
- ومنها دعاوى من خارج الكنيسة: اتجه بعضها نحوالرهبانية كحركة الفلدوسيين نسبة إلى بطرس فالدوPeter woldo في فرنسا الذي ترجم الكتاب المقدس إلى العامية ودعا إلى الرهبنة، فحوكم وأحرق، وكذلك حركة البابا جريجوري السابع عام 1730 م بنفس التوجه، ولعلّ أبرز حركة ظهرت قبل البروتستانية تدعو إلى الإصلاح هي جماعة الفرنسيسكان الذين دعوا إلى الالتزام بقرارت مجمع نيقية دون غيرها، وإبدال سلطة البابا بسلطة الكتاب المقدس (يراجع: النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص 135. و فارس فايز، أضواء على الإصلاح الإنجيلي، ص 18).

(2) انظر: درويش عادل الكنيسة: أسرارها وطقوسها، ص 170. ورمزي أحمد: عقائد أهل الكتاب: دراسة في نصوص العهدين، ص 174.

(3) انظر: أبوزهرة محمد: محاضرات في النصرانية، ص 168.

(4) يشار إلى أنّ مصطلح «الإنجيلية» تطوّر فيما بعد فصار يطلق على الطوائف المتزمّتة مثل: الأنابابتست Anabaptists والتطهريين Puritanism وأتباع ولزلي wesley وغيرها (انظر: غنيمة حارث يوسف: البروتستانت والإنجيليون في العراق، مطبعة الناشر المكتبي بغداد، د ط، 1998 م، ص 21 - 22).

ولا وجود لقديسين، ولا واسطة بين الله والإنسان إلّا شخص السيّد المسيح[1].

وتبعا لذلك دعاهم الأمر إلى مراجعة أمور، منها: مسألة قراءة الكتاب المقدّس فاعتبروه حقًّا لكلّ المؤمنين به وأمرًا متاحًا للجميع، وليس مقصورًا على رجال الدين وحدهم.

وكذلك مراجعة جملة المعتقدات والمفاهيم التي ترسّخت من قبل المجامع والباباوات كمسألة العشاء الرباني، فأنكروا استحالة الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دمه، وحلولهما في جسم المشترك في العشاء الرباني[2].

وكلّ ذلك سعيًا منهم إلى إرجاع الكنيسة إلى شكلها الأوّل أي - كما يقول زينر -: «دون سلطة البابا وبدون الجوانب المختلفة المتعلّقة بعبادة العذراء، ودون التضرّع إلى القديسين، ودون المراسيم النظامية للغفران التي تقدّمها الكنيسة ، ودون إقامة قدّاسات على أرواح الموتى، ودون رهبنة، ودون اعتراف إجباري مفصّل، رغم عدم إنكار طقس الاعتراف تماما، ودون قربان القدّاس»[3].

هذا بالإضافة إلى السّماح لرجال الدّين بالزّواج، إذ المنع لم تقرّه الكنيسة الأولى، وكذلك السماح بالصلاة باللغة المفهومة للمسيحيين، وعدم اتخاذ الرسومات والمجسّمات والأيقونات في الكنائس[4].

وإن كانت هذه المبادئ تعدّ جامعة للتوجه البروتستانتي - على خلاف بينهم في بعض الجزئيات - فإنّ هذا الأمر لم يمنع من ظهور انشقاقات وانقسامات في جسم البروتستانتية، قسّمتها إلى طوائف عديدة يصعب حصرها، يقول زكريا بطرس: «كان نتيجة لروح الانشقاق هذه التي سادت الكنائس أن تفشّت الفوضى وأصبح كلّ فرد لا يعجبه نظام الكنيسة التابع لها ينشقّ مكوّنًا كنيسة جديدة باسمه، وهكذا قد جنحت الكنائس البروتستانتية إلى التعدّد شِيَعًا

(1) انظر: أبو الخير حسين: الموسوعة المفصلة، 2/ 426.

(2) انظر: حسن محمد خليفة: تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، د ط، 2002 م، ص 236.

(3) زينر. ر. س: موسوعة الأديان الحيّة، تر عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 2010 م، 1/ 230.

(4) انظر: أبو زهرة محمد: م س، ص 170 - 171. عادل درويش، الكنيسة: أسرارها وطقوسها، ص 171.

وطوائفَ تحصى بالمئات»[1][2].

المطلب الخامس: حركة الرهبنة في المسيحيّة:

شكّلت ظاهرة الرهبنة والتنسّك عبر تاريخها في المسيحيّة محل رضا وتوافق من قبل أغلب الكنائس في المسيحيّة، فلم تعتبر هرطقة، بل اعتبرت كما قال الأنباغريغوريس: «فلسفة أو حكمة عظيمة، ومن دونها تفقد المسيحيّة قوّتها وعمقها، فالرهبنة هي التي تعطي للديانة المسيحيّة أبعادها العميقة»[3].

ولفهم هذا الأمر لا بدّ من الرجوع إلى تعريف الرهبنة والوقوف على نشأتها وتطورها، ومعرفة جوهر الحياة الرهبانية.

1 - **دلالات المصطلح**: أصل كلمة «رهبانية» كما ورد في لسان العرب: «من رهب بالكسر... رهب الشيء أي خافه، قال ابن الأثير: وترهّب الرجل إذا صار راهبًا يخشى الله، والراهب المتعبّد في الصومعة... والاسم الرهبانية»[4].

والرّهبنة والخوف والجزع عند الراهب منبعه الدخول في مرحلة فحص الضمير وامتحان النفس ومعرفتها على حقيقتها كما عبّر عن ذلك الأنباغريغوريس[5]، وبإضافة نفس الاصطلاح من الكلمة اللاتينية monachus (موناخوس)؛ أي «المتوحّد» يَضْحَى الراهب: «هو الإنسان الذي يتعبّد وحيدًا في عزلة عن العالم، في مكان يهدأ فيه إلى نفسه يدخل في أعماق نفسه يربّي

---

(1) بطرس زكريا: موجز تاريخ انشقاق الكنيسة، ص 39.

(2) يشار إلى أنّ طوائف البروتستانتية متعددة: منها ما تواصل وجوده منذ ظهور الإصلاح كـ(الكنيسة اللوثرية، والكنيسة المصلحة أو الكالفنية والبروتستانت الإنجليزية)، وهناك طوائف حديثة النشأة كـ: الإنجيليون، ومنهم: (الأدفنسنت والمورمون وشهود يهوه والصهيونية المسيحيّة والمستقلون والمينونيون والسوسانيون والتوحيدية وغيرها..). للتوسّع يراجع: غنيمة حارث يوسف: البروتستانت والإنجيليون في العراق، ص 25 وما بعدها. رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ص 165. بطرس زكريا، م س، ص 9 وما بعدها.

(3) الأنبا غريغوريس المتنيح: موسوعة الأنباغريغوريس: الرهبنة القبطية، دار الأنبا رويس، مصر، د ط، 2003 م، ص 8.

(4) ابن منظور جمال الدين: لسان العرب، دار المعارف القاهرة، د ط، د ت، م 3، 20/ 1748.

(5) انظر: الأنبا غريغوريس المتنيح، م س، ص 50.

نفسه تربية معيّنة، ويعتبر أنّه يريد أن يحيا في السماء وهو على الأرض، وأيضًا أن يخدم الله خدمة الملائكة وهي الخدمة التعبدية»[1].

وقد عرّف حكيم أمين الرهبانية بأنّها: «طريقة المعيشة المنعزلة عن الناس في خلوة فردية تامة بقصد العبادة»[2].

لذلك فإنّ مصطلح «الرهبنة» تشكّل على مراحل من البسيط (التنسّك[3]) إلى المركّب (وهو الرهبنة)، فيقول الأنبا يوأس: «الرّهبنة المسيحيّة كما ظهرت في بادئ أمرها تجسيد لنظرية نسكية وفكرة فلسفية قوامها التبتّل والتعبّد في البرارى والجبال بعيدًا عن العالم، في حياة زهد وفقر اختياري واستخدمت كلمة رهبنة في بادئ الأمر للتعبير عن حياة العزلة الكاملة Eremiticalmode of live، ولكنّها استخدمت فيما بعد للتعبير عن حياة الكنوبيون (الشركة الرهبانية... cenobitic life) وعلى ذلك استخدم اللفظ (الرهبنة) في معناه الواسع للتعبير عن الحياة التي عاشها النسّاك بعيدًا عن العالم سواء في عزلة تامة أو في حياة مشتركة»[4].

فالرهبنة لا تخرج بهذا المعنى عن أنّها منهج في التعبّد، ونظام في الحياة، أساسه الانصراف عن الدنيا بالتبتّل والانعزال، وصرف النفس نحو العبادة والتأمّل - سواء بصفة فردية أم جماعية - طلبًا للآخرة وللحياة الأبدية، لذلك فإنّها ليست مسألة إيمانية عقدية[5] بقدر ما هي مسألة سلوكية حياتية[6].

---

(1) ن م، ص 50.

(2) أمين حكيم: دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مطبعة رمسيس مصر، د ط، د ت، ص 3.

(3) التنسّك: من النسك وهو العبادة، وقد كانت الحياة النسكية منتشرة في معظم الأسر المسيحيّة في القرون الثلاثة الأولى (انظر: الراهب القس المحرقي تيموناؤس: الحياة النسكية وبعض مشاهير النساك، الناشر D R S د ط، د ت، ص43.

(4) الأنبا يوأس: مذكرات في الرهبنة المسيحيّة، الكلّية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس مصر، د ط، د ت، ص1.

(5) انظر: الجلاهمة أميمه: بحث بعنوان: الرهبانية النصرانية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد 45، سنة 1429هـ/ 2008 م، ص161.

(6) الملاحظ أنّ المسيحيّة لم تنفرد بالدعوة إلى الرهبانية، بل سبقتها في ذلك جماعات وأديان قديمة (يراجع: عجيبة أحمد، المسيحيّة الرهبانية، دار الآفاق العربية، ط 1، 2004 م، ص 17).

2 - الرهبانية: النشأة والتاريخ:

وصلت الرهبانية إلى شكلها النهائي عبر مراحل نشأة وتطوّر، ففي هذا السياق استمدت بادئ الأمر نشاطها ومظاهرها من نصوص مقدسة، ثم عبر محاكاة حياة الآباء الأوائل: فكانت حركة زهديه بدائية، وسمّيت هذه المرحلة بالتوحّد[1].

- أوّلًا: الانعزال والفقر الاختياري: مردّ ذلك نصوص مقدسة، مثلما ورد في إنجيل متى: «قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلاً فَاذْهَبْ وَبِعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي»[2]»، وورد أيضًا في إنجيل متى: «وَكُلُّ مَنْ تَرَكَ بُيُوتًا أَو إِخْوَةً أَو أَخَوَاتٍ أَو أَبًا أَو أُمًّا أَو امْرَأَةً أَو أَوْلاَدًا أَو حُقُولاً مِنْ أَجْلِ اسْمِي، يَأْخُذُ مِئَةَ ضِعْفٍ وَيَرِثُ الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ»[3]. فالابتعاد عن الحياة العائلية والخروج إلى البراري كان أسوة بالسيد المسيح، يقول سعد رستم: «وأمّا اللجوء إلى الجبال والبراري: فمقتبسةٌ من السيّد المسيح الذي كان يصعد إلى الجبل حين يريد أن يصلي أو يعلّم الجموع، ومن يوحنا المعمدان الذي كان يعيش في البرية ويكرز فيها»[4]، وكذلك بولس الرسول الذي دامت عزلته ثلاث سنوات[5].

- ثانيًا: التبتّل والابتعاد عن الزواج: مردّه قول السيد المسيح: «لأَنَّهُ يُوجَدُ خِصْيَانٌ وُلِدُوا هكَذَا مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِهِمْ، وَيُوجَدُ خِصْيَانٌ خَصَاهُمُ النَّاسُ، وَيُوجَدُ خِصْيَانٌ خَصَوْا أَنْفُسَهُمْ لأَجْلِ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. مَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَقْبَلَ فَلْيَقْبَلْ»[6]. وكذلك أسوة بالعذراء مريم البتول، وكذلك القديس متّى الإنجيلي وأيضًا مرقس الرسول[7].

ويقول بولس الرسول في رسالته إلى كنيسة كورنثوس: «وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الأُمُورِ الَّتِي كَتَبْتُمْ لِي

---

(1) انظر: الجلاهمة أميمة، م س، ص 166.

(2) متى: 19: 21.

(3) متى: 19: 29.

(4) رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة من البدايات حتى ظهور الإسلام، ص 106.

(5) المحرقي تيموناؤس: الحياة النسكية وبعض مشاهير النساك، ص 58.

(6) متى: 19: 12.

(7) المحرقي تيموناؤس، ن م، ص 56.

عَنْهَا: فَحَسَنٌ لِلرَّجُلِ أَنْ لاَ يَمَسَّ امْرَأَةً»[1].

يقول عرفان فتّاح: «وتأسيسًا على هذه التعاليم المستقاة من العهد الجديد ورسائل القديس بولس، فقد مارس الزهاد الأوائل رياضات روحية يرجون بها سلوك طريق التطهّر والفضيلة بممارسة حياة الفقر Poverty، والتقشّف Ansterety، والعزوبية Celibary، واعتزال المجتمع مما اعتبر بادئ الأمر شذوذًا عن جوهر المسيحيّة وتعاليمها، ومن ثمَّ فقد وصف أتباعها بالاختلائيين، وسرعان ما انتشرت هذه الجماعات الزّهدية في الأوساط الغنوصية في سورية ممن لم يكونوا أتباعًا لمذهب عقائدي بعينه، كما لم ينحصر انتشارها في منطقة بعينها، بل مثّلت الحركة ظاهرة عامة منتشرة»[2]. وقد انتشرت هذه الظاهرة في القرون الثلاثة الأولى للمسيحية في فلسطين وسورية ومصر وآسيا الصغرى وإيطاليا عبر قديسين ورهبان آثروا الحياة النسكية[3]. وأسهمت عدّة عوامل في ذلك: منها الاضطهاد الروماني، وكذلك الأعباء الضريبية المفروضة على المسيحيين جعلهم يختارون الانعزال عن حياة المجتمع، وكذلك عدم الرضا عن الكنيسة التي انغمس رجالها في شؤون الدنيا[4].

وقد تطوّر الأمر بالراهب المنعزل في الصحراء والبراري والمغاور المتوحّد إلى بناء صوامع عرفت بـ (الأديرة) متقاربة يسكنها الراهب طلبًا للخلوة طول الأسبوع، ويتجمع الرهبان مساء السبت ويوم الأحد ليشتركوا في الصلاة معا، تبعًا لتعاليم الأنبا أنطونيوس (251 م - 256 م) الذي يعتبر المؤسّس الحقيقي لنظام الجماعات الرهبانية، إذ تعتبر ثاني مراحل تطوّر الرهبانية في المسيحيّة[5]. وذلك بغية الحدّ من قسوة التفرّد والانقطاع، ثم التحلّق حول أب روحي يشدّ من أزرهم ويعلمهم ويعينهم في حروبهم الروحية، كما أوضح ذلك الأنبا يوأس[6]، أدّى ذلك إلى ظهور جماعات رهبانية في أماكن مختلفة، لكن لم تلتحم عضويًا إلّا مع تطوّرها إلى نظام الشركة

(1) كورنثوس الأول: 7: 1.

(2) فتّاح عرفان: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص 102.

(3) انظر: المحرقي تيموناؤس، م س، ص89.

(4) انظر: عجيبة أحمد: الرهبانية المسيحيّة وموقف الإسلام منها، ص 66.

(5) انظر: حكيم أمين: دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية، ص 13. والأنبا يوأس: مذكرات الرهبنة المسيحيّة، ص 32.

(6) انظر: الأنبا يوأس، المرجع نفسه، 33.

الرهبانية، يقول أحمد عجيبة: «أنشأ الرهبان المسيحيون الأديرة، وانتقل نظام الرهبنة من حركة انفرادية إلى الحركة المعروفة لدى المسيحيين بحركة الحياة أو الشركة الاجتماعية، ويطلق على هذا النوع من الرهبنة (الشركة) ويطلق على الرهبان في هذه الجماعة اسم النسّاك»[1]. فكانت حياة نسكية جماعية يشتركون في الأكل والشرب والملبس والصلاة، وتوزّع بينهم الوظائف والمهام ويتحاكمون إلى قوانين منظّمة أسهم في وضعها أوّل الأمر باخوم (280 م - 346 م) «باخاموس» pachomius، وانتشر هذا النظام في بداية القرن الرابع بدءًا من مصر والشام إلى إيطاليا وبلاد الغال وإسبانيا وشمال إفريقيا، و: «يلاحظ أنّ نظام الترهّب النصراني ومبادِئه تغيّرت بمرور الزمن، فلم يعد الحرمان من لذيذ العيش وتعذيب الجسم بالجوع والعطش السائد في المرحلة الأخيرة، بل أصبح للرهبان تجارة وبساتين تدرّ المال لدرجة تطلّبت تعيين خازن وحارس للباب، كما ناقض عدد منهم دعوى التبتل والعزوبية بأفعال مشينة»[2].

هذا الأمر دفع إلى ظهور رهبانيات وأخويات[3] في القرون الوسطى، هدفها مقاومة فساد الأخلاق وقلّة الإيمان وإعادة الحياة الرهبانية بكلّ صرامتها وكذلك التبشير بالمسيحية، فاعتبرت من أولوياتها، إضافة إلى ظهور منظّمات وجمعيات نصف رهبانية ونصف علمانية سميت بـ «جمعيات الفرسان الروحية»، يقول سعد رستم: «وبظهورها أصبح الاتجاه السائد في الحياة الغربية في القرون الوسطى واضحًا تمامًا، فقد سيطرت الكنيسة على كلّ مناحي الحياة وجذبت لخدمتها كل طبقات المجتمع، وفي عدادها الفرسان، وكان أقرب سبب لظهور رهبانيات الفرسان الروحية هو الحملات الصليبية»[4]. ورغم أنّ الرهبنة في المسيحيّة لاقت معارضة واضطهادًا في القرون الأخيرة من قبل البروتستانت والمدّ العلماني في أوروبا الغربية خصوصًا مع انتشار فلسفة الأنوار، إلا أنّ هذا لم يمنع من إعادة البناء الفكري للرهبنة خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية تحت ظلّ الفاتيكان[5].

---

(1) عجيبة أحمد: الرهبانية المسيحيّة وموقف الإسلام منها، ص 76.

(2) الجلاهمة أميمة: الرهبانية النصرانية، ص 167.

(3) من تلك الأخويات: رهبانية البرناردبين والرهبانية الفرنسيكانية والرهبانية الدومينيكانية وجماعة الكرملين (انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة من ظهور الإسلام حتى اليوم، ص 109 وما بعدها).

(4) رستم سعد: ن م، ص 116.

(5) انظر: عرفان فتاح: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص 111.

2 - جوهر الحياة الرهبانية:

تقوم الحياة الرهبانية على قضية مركزية أساسها تحقيق مظاهر شخصانية مضافة إلى الشخصية العادية، وذلك عبر إعادة صياغة جديدة للنفس البشرية لتغدو ربانية في سلوكها العام قصدًا وغاية[1].

فالرهبنة دعوة للدخول إلى العمق البشري وباطن الإنسان وسبر أغواره متسلّحًا بمحنة المسيح، ما يولّد عندهم قوة دفع للبذل والانقطاع والتعلق بالله وعيش حياة القداسة بتمثل شخص المسيح ومحاكاته، فيتمّ الانتقال من عالم مرئي وحسي بشري إلى عالم روحي سماوي شعاره عيش الإيمان وانتظار الأبدية[2].

جاء في كتاب جوهر الحياة الرهبانية: «هؤلاء الرهبان حبًّا في المسيح يتركون الحياة القديمة، ليعيشوا حياة حسب المسيح، فاللّه كلّ شيء لهم: حبّ وحياة وملك... بهذه الحياة يكتشفون أشياء يتعذر رؤيتها في العالم، يكتشفون سرّ الله الأعمق، فالراهب بمثابة من يتخلّى عن كلّ شيء، حتّى الحياة نفسها ليجلس عند قدمي المسيح دومًا يتأمله، ويرتوي بكلامه، مسرورًا بعشرته، هائمًا بحبّه، فينسى كلّ شيء فلا يعود يفكّر في جوع أو عطش أو كساء أو موت أو حياة، فليس من معنى روحي للحياة الرهبانية سوى تحقيق الالتصاق الكلّي بالمسيح كطريق وحق وحياة، نحيا في المسيح ومنه ومن أجله فقط»[3].

ولا يتحقق هذا الأمر إلّا بثلاثة مبادئ وأسس رئيسية قامت عليها الرهبانية المسيحيّة:

أ- **مبدأ البتولية**: أي نذر التبتل إلى الإله وطلب العفّة، وفي تعريفها: «هي حياة العزوبية الاختيارية مدى الحياة»[4]، وتقوم على قطع علاقة الإنسان بالآخرين خصوصًا الجنس الآخر بغية التطهّر الجسدي، إذ الخطيئة الأولى شوّهت الصورة الجميلة لحبّ الرجل للمرأة

---

(1) ن م، ص 112.

(2) انظر: راهب من برية شيهيت (مجهول): جوهر الحياة الرهبانية، دير السيدة العذراء برموس، ط1، 2001 م، ص21.

(3) ن م، ص 106.

(4) انظر: الأنباغريغوريس، الرهبنة القبطية، ص 52.

وانحرفت، لذلك يختار الراهب حياة البتولية ليصير حرًّا من القيود المفروضة وأعباء الأسرة والزوجة ويصير حبّه وتعلّقه بالمسيح حبًّا شموليًّا، فكما أنّ المسيح وهب نفسه للناس - في زعمهم- فإنّ الراهب يهب ذاته وجسده، ويبادل المسيح نفس الحبّ في إطار زيجة روحية[1]. ولا يعني التبتّل الهروب من مسؤوليات الزواج بقدر ما هو عيش حياة أفضل: حبّ الطهر وخدمة المجموع الإنساني[2]. يقول أحمد عجيبة: «هذا وقد فرضت الكنيسة على القساوسة والرهبان العزوبية وعدم الزواج منذ وقت طويل، ففي أوائل القرن الرابع الميلادي أصدر مجمع (الفيزا) في إسبانيا قرارًا بتحريم الزواج والابتعاد عن كلّ شهوات الجنس على كبار رجال الكنيسة، وفي أواخر القرن الحادي عشر أصدر البابا جريجوار السابع أمرًا بوجوب العزوبية وتحريم الزواج على جميع القسيسين والرهبان كبارهم وصغارهم»[3].

ب - **التجرّد أو الفقر الاختياري**: وهو كما عرّفه الأنبا يوأنس أن: «يتجرّد الإنسان من جميع مقتنياته وإرادته، وأن يحيا فقيرًا كما عاش سيّده ومعلّمه المسيح»[4]، بمعنى أدقّ: «فالفقر الاختياري هو حركة انسلاخ وتجرّد اختياري من جميع ممتلكات العالم - لا احتقارا- بل تفضيلا، لما هو أفضل منه أي الله، لذا يعتبر الفقر الاختياري شقًّا من الجهاد النسكي في الحياة الرهبانية»[5]، فالراهب مطالب بالتجرّد من الشهوات ومن نزعة الملكية ومن كلّ عوالق العالم المادي ومن زخرف الحياة الدنيا، ويؤثر التقشّف وحرمان الجسد من المأكل والملبس ومن فاخر الثياب ويمعن في تعذيب الجسد بالجوع والعطش وخشن اللباس محبة في الله وسيرًا في طريق الكمال[6].

ج - **مبدأ الطاعة**: ومفادها: «طاعة الرؤساء في كلّ ما يأمرون به وفقًا للكتب المقدسة»[7].

---

(1) انظر: راهب من برية شيهيت، ن م، ص 112.

(2) انظر: الأنباغريغوريس، ن م، ص 52.

(3) عجيبة أحمد: الرهبانية المسيحيّة وموقف الإسلام منها، ص89.

(4) الأنبا يوأنس: مذكرات في الرهبنة المسيحيّة، ص 23.

(5) انظر: راهب من برية شيهيت، م س، ص 140.

(6) انظر: عجبية أحمد، ن م، ص 92.

(7) ن م، ص 93.

فبدخول الراهب للدير يخضع تمام الخضوع للنظام الموجود هناك ولتعاليم رؤسائه، فالطاعة عندهم تربّي الإنسان وتحرّره داخليًّا من كلّ عبودية للأهواء بكافة أشكالها، وبقدر ما يخضع الإنسان بقدر ما يدنو من خالقه ويعمل بمشيئته ويتّحد به ويتجلى تشبهه بابن الله/ المسيح عندهم[1]، يقول صاحب كتاب جوهر الحياة الرهبانية: «نحن الرهبان تعلّمنا الطاعة من مصدر كنوز الحكمة والفهم: ربّنا يسوع المسيح»[2].

هذه المبادئ فعّلت في حياة الديرية - ضمن نظام القلايا- عند رهبان المسيحيّة، وقد وضعت مواسم للانتظام والانتساب في سلك الرهبنة، كما أوضح حكيم أمين من خلال دراسة أنموذج دير وادي النطرون: إذ يفترض الدير شرط البتولية فقط في الراغب في الانتساب، وتوضّح له الحياة القاسية داخل الدير، فيتعهد قبل ذلك على أن يعيش راهبًا حتى نهاية عمره، ويخضع لجملة من الاختبارات تظهر مدى صدقه ورغبته وتواضعه ومدى احتقاره لذاته وعدم اهتمامه لجسده، ثم يخضع لجملة من التدريبات[3]. بعد ذلك، يقول حكيم أمين: «بعد فترة التدريب يحلق رئيس الدير أو رئيس جماعة الرهبان شعر الراهب ويضع ملابسه على الأرض ثلاثة أيام يمضيها مع الراهب مصلّيًا صائمًا، وفي نهايتها يلبس الراهب الملابس الرهبانية، فيصبح في عداد الرهبان. ومذ يدخل الراهب الجماعة الرهبانية يصبح مقطوعًا عن العالم الخارجي، كما يحرم عليه مقابلة والديه أو أحد من أقاربه لمدة طويلة فيطلق الراهب لحيته، وهذه الخطوات رمز بأنّه نذر نفسه لهذا النوع من الحياة وكرّس حياته لفروض الرهبنة التي تقوده إلى تحقيق المثل الأعلى للحياة المسيحيّة»[4].

ويدخل الراهب تبعًا لذلك مرحلة النمو الروحي المعنوية بمعاونة أب الاعتراف وبمكابدة تجارب نفسية كاليأس والشكّ في محاولة لمجاهدة الشيطان والجسد وصولًا إلى الكمال المطلق[5].

(1) انظر: راهب من برية شيهيت، ن م، 130.

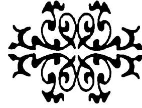
(2) ن م، ص132.

(3) انظر: حكيم أمين: دراسات في التاريخ الرهبانية والديرية، ص 98.

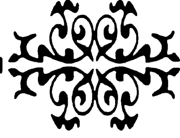
(4) ن م، ص 100.

(5) انظر: راهب من برية شيهيت، المرجع السابق، ص 46.

ويقف الراهب في كلّ مرّة على محطة معينة سمّاها الأنبا غريغوريوس بالمقامات السبعة: (بدءًا من تلميذ رهبنة ← راهب مبتدئ ← العابد ← الناسك ← المتوحّد ← السياحة ← الرؤية الإلهية)[1].



(1) انظر: الأنباغريغوريس: الرهبنة القبطية، ص 32 وما بعدها.



الفصل الثالث:

الفرق في الدّيانة الإسلامية

المبحث الأوّل: الفرقة في الدّيانة الإسلامية: دلالة المصطلح وإشكالية التقسيم

المبحث الثاني: الفرق في الدّيانة الإسلامية وأهمّ مرتكزاتها العقدية



المبحث الأوّل:
الفرقة في الدّيانة الإسلامية:
دلالة المصطلح وإشكالية التقسيم

المطلب الأوّل: دلالات مصطلح «الفرقة» في المدوّنة العربية الإسلامية:

1 - مصطلح «الفرقة» من منظور معجمي قاموسي:

يحسن بنا ونحن نبحث في السياقات الدلالية لمصطلح الفرقة أن نقف قليلًا في البدء عند الجذر (ف ر ق) في إطاره المعجمي، إذ لا شكّ أنّ النظر في أمّهات معاجم اللغة العربية وقواميسها كفيل بأن يجلي دلالات هذا المصطلح ويعين على فهمه، خصوصًا أنّ هناك ارتباطًا عضويًّا بين الأصل المعجمي للألفاظ وبين مدلولاتها الإضافية في السياقات الدلالية المختلفة.

فكلمة «الفرقة» مأخوذة من الجذر الثلاثي (ف.ر.ق): والفاء والراء والقاف أصلٌ صحيح كما أورد ابن فارس[1] (ت 395هـ/ 1004 م)، ومدلولات هذا اللفظ تختلف وتتغاير باختلاف حركاته واشتقاقاته، كما هو الشأن في سائر ألفاظ اللغة العربية: «إذ هي في حركة مستمرة دائمًا

(1) ابن فارس زكريا أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر لبنان، د ط، د ت، 4/ 493.

فهي تتأثّر باستعمالات الأفراد كما تتأثّر بعوامل التأثير الثقافي الأجنبي فيضيق معناها أو يتّسع»[1].

ف: «فرق» - بفتح الرّاء- بين الشيئين فرقًا حتى يفترقا ويتفرّقا، كما في معجم العين للفراهيدي[2] (ت 170هـ/ 786 م)، وزاد الجوهري (ت 393 هـ/ 1003 م) في الصّحاح: «ومنه أفرق فرقا وفرقانا، وفرّقت الشيء تفريقًا وتفرقة فانفرق وافترق»[3]، وأضاف ابن منظور (ت 711هـ/ 1311 م): «وفرقه يفرقه فرقًا وفرّقه، وانفرق الشيء تفرّق وافترق»[4].

ولئن كان هذا من جهة اشتقاق مادة:(فرق) بفتح الراء، فهو من جهة المعنى يتضمن دلالتين: فإن كانت الرّاء في فرق مخفّفة غير مشدّدة فيفيد البيان والإيضاح، كما قال الجوهري في تفسير قوله تعالى ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾[5] «من خفّف قال: بيّناه، من فرق يفرق»[6]. أمّا إن كانت الرّاء مشدّدة غير مخفّفة (فرّق) فيفيد المعنى حينها: التنجيم والتقسيم، يقول الجوهري (ت 393 هـ): «ومن شدّد قال: أنزلناه مفرَّقًا في أيام»[7].

ويورد ابن منظور وجهًا آخر من الدلالة في هذا السياق، قال: «وقيل: فرق للصلاح فرقا، وفرّق للإفساد تفريقا»[8]. أمّا الذي ذهب إليه الفيومي (ت 770هـ/ 1368 م) تأليفًا لما سبق قال: «فرقت بين الكلامين فافترقا مخفّف، وفرّقت بين العبدين فتفرّقا مثقّل، فجعل المخفّف في المعاني والمثقّل في الأعيان، والذي حكاه غيره بمعنى - أي بمعنى واحد- والتثقيل مبالغة»[9].

---

(1) أبو سكين عبد الحميد: المعاجم العربية: مناهجها ومدارسها، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر مصر، ط2، 1981 م، ص9.

(2) انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية لبنان، ط 1، 2003 م، ج 3، ص 317.

(3) الجوهري، إسماعيل بن حمّاد: الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عطار، دار العلم للملايين، ط 4، 1990 م، 4/ 1540.

(4) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، م 5، 38/ 3398.

(5) الإسراء: 106.

(6) الجوهري، إسماعيل بن حماد: م ن، 4/ 1540.

(7) م س، ص 1540.

(8) ابن منظور: ن م، 10/ 299.

(9) الفيومي المقرئ، أحمد بن محمد: المصباح المنير، مكتبة لبنان، د ط، 1987 م، ص 179.

أمّا الفرق - بكسر الراء- من فَرِقَ الإنسان يفرق فرقًا إذا خاف[1]، كما عند ابن دريد (ت 321هـ/ 933 م) في جمهرة اللغة. وفي المعجم الوسيط: «فرق فرقا: جزع واشتد خوفه يقال: فرق منه»[2]- أي خاف منه-.

أمّا الفرق - بسكون الرّاء- فهو موضع المفرق من الرأس في الشعر[3]، وسمّي المفرق وهو وسط الرأس وهو كالذي يفرق فيه الشعر[4].

ولهذا اللفظ - الراء الساكنة في فرق- معنيان:

- أحدهما حسّي: تستعمله العرب غالبًا في بيئتهم، فتطلق في الحيوانات على ما تباعد بين أسنانها، وعلى البعير على ما بعد ما بين منسميه، والتيس على ما بين قرنيه أو خصيتيه، وعلى الديك إذا كان ذا عرفين لانفراج بينهما[5]، وتطلق أيضًا على الأرض: فيقال هذه أرض فرقة وفي نبتها فرق إذا كان مفترقًا ولم يكن متصلا، وتطلق على مفرق الطريق؛ أي للموضع الذي يتشعّب منه طريق آخر، وقولهم للمفرق: مفارق كأنهم جعلوا كلّ موضع منه مفرقًا فجمعوا على ذلك[6].

وقال الزمخشري (ت 538 هـ/ 1143 م) في أساس البلاغة: «وفرق في الطريق فروقًا وانفرق وانفراقا إذا اتجه له طريقان فاستبان ما يجب سلوكه منهما، وطريق أفرق: بيّن، وضمّ تفاريقه، أي ما تفرق منه[7].

- والآخر معنوي غير حسّي: يطلق مجازًا على كلّ أمر انفرق وتفرّق وظهرت فيه تفاريق، وهذا المعنى الثاني يظهر بجلاء في اشتقاقات لفظ (فرق)، إذ فارقه في اللغة مفارقة وفراقا: أي

(1) انظر: ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، تح: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط 1، 1978 م، 1/ 784.

(2) لفيف من المؤلفين: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية مصر، ط 4، 2004 م، ص685.

(3) انظر: الفراهيدي: الخليل بن أحمد: العين، 3/ 317.

(4) انظر: الجوهري: الصحاح، 4/ 1540.

(5) انظر: لفيف من المؤلفين: المعجم الوسيط، ص 685.

(6) انظر: الجوهري، إسماعيل: ن م، 4/ 1540.

(7) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمد: أساس البلاغة، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1998 م، 2/ 20.

باعده[1]. وفارق الشيء مفارقة وفراقا: باينه. والاسم: الفرقة، وتفارق القوم: فارق بعضهم بعضا، وفارق فلان امرأته مفارقة وفراقا: باينها[2]، وفرّق بين القوم: أحدث بينهم فرقة، وبين المتشابهين: ميّز بعضهما عن بعض، ويقال: فرّق القاضي بين الزوجين: حكم بالفرقة بينهما، والشيء جعله فرقا[3]، والفرقة طائفة من الناس والفريق أكثر منه، وهو جمع أفراق[4]، والفرق والفرقة والفريق: الطائفة من الشيء المفترق[5]، والفريقة من الغنم: أن تتفرق منها قطعة شاة أو شاتان أو ثلاث شياه فتذهب تحت الليل عن جماعة الغنم[6].

وزاد المعجم الوسيط معاني غير حسيّة حديثة للفرقة، هي: «الطائفة من الناس، يقال: فرقة التمثيل، وفرقة الألعاب، وفرقة المطافئ، وفي المدرسة: الصفّ في درجة واحدة في التعليم، ومن الجيش: عدد من الألوية»[7].

2 - ثانيًا: مصطلح «الفرقة» من منظور قرآني:

ورد جذر (ف ر ق) في القرآن الكريم اثنين وسبعين مرّة بكافة اشتقاقاته التي بلغت ثلاثة وثلاثين اشتقاقا، كان لكلمة «فريقا» النصيب الأوفر حيث تكرّرت خمس عشرة مرّة، وكلمة «فريق» تكررت أربع عشرة مرّة، ثم كلمة «فرقان» تكرّرت ستّ مرات، ثم باقي الاشتقاقات أقلّ من ذلك في الورود[8].

وهذا الأمر يدعو للوقوف عند الاستعمالات اللفظية والدلالية لهذا المصطلح من منظور قرآني:

---

(1) انظر: لفيف من المؤلفين: المعجم الوسيط، ص 685.

(2) انظر: ابن منظور، جمال الدين: م س، 10/ 300.

(3) انظر: لفيف من المؤلفين، المعجم الوسيط، ص 685.

(4) انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد: ن م، 3/ 317. والجوهري: ن م، 4/ 1540.

(5) انظر: ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب، 10/ 300.

(6) انظر: الجوهري، إسماعيل: ن م، 4/ 1540.

(7) انظر: لفيف من المؤلفين: المعجم الوسيط، ص 685.

(8) انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث القاهرة، د ط، 2001 م، ص 627 - 628، وانظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث مصر، د ط، 1988 م، ص 848 - 849.

- **أوّلًا: الاستعمالات اللفظية واللغوية لمصطلح «الفرقة» في القرآن الكريم:**

إنّ تعدّد اشتقاقات الألفاظ يعكس تعدّد المعاني؛ فالزيادة في المبنى زيادة في المعنى بالضرورة، وتلك خصيصة من خصائص اللغة العربية لذلك حباها الله بالقرآن فكان عربيًّا في الألفاظ والأساليب، لذلك يقول ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889 م): «وإنّما يَعرِفُ فضلَ القرآن مَنْ كَثُرَ نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتتانها في الأساليب وما خصّ الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنّه ليس في جميع الأمم أمّة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيه العرب خصيصة من الله لما أرهصه في الرسول ﷺ وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب»[1].

فمصطلح (فرق) لم يكن له استعمال واحد في القرآن، بل تعدّدت استعمالاته بتعدّد اشتقاقاته:

أ - فمن جهة كونه مادة (فرق) فعلا: فتحمل دلالتين:

- دلالة سلبية: فـ: تفرّق بمعنى اختلف في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾[3]، وكذلك تفرّقوا؛ أي لا تختلفوا ولا تتشتّتوا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ﴾[4]. أمّا فرّق: أي أحدث فرقة، كقوله تعالى: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى ﴿٩٤﴾﴾[5]..

- دلالة إيجابية: فرق معناه: قسّم وحكم وفصل، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ

---

(1) ابن قتيبة أبو محمد: تأويل مشكل القرآن، مكتبة دار التراث القاهرة، ط 2، 1973 م، ص 12.

(2) البينة: 4.

(3) آل عمران: 105.

(4) آل عمران: 103.

(5) طه: 94.

إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٥﴾﴾[1]، وقال تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾﴾[3].

ب - أمّا من جهة كون مادة (فرق) اسما:

فجاء في سياقات تدلّ على:

- الانقطاع: كقوله تعالى: ﴿وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ ﴿٢٨﴾﴾[4].

- التعدّد: كقوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ﴾[6].

- القطعة أو على الجماعة من الناس: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ۖ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾﴾[7].

- التمييز بين أمرين أو الفارق بين الحق والباطل: ﴿فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا ﴿٤﴾﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾[9].

- **ثانيًا: الاستعمالات الدلالية والمفهومية لمصطلح «الفرقة» في القرآن الكريم:**

عند التعرّض بالتحليل لجذر (ف ر ق) في آيات القرآن في محاولة لإيجاد خيط ناظم

---

(1) المائدة: 25.

(2) الدخان: 4.

(3) البقرة: 50.

(4) القيامة: 28.

(5) يوسف: 39.

(6) يوسف: 67.

(7) الشعراء 63.

(8) المرسلات: 4.

(9) الأنفال: 29.

وسياق دلالي موحَّد نخلص إلى جملة من النقاط التالية:

أ - أنّ جذر (ف ر ق) يطلق عمومًا على الانفصال؛ كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَـٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝٥٠ ﴾[1]. وعليه فقد كانت تعريفات أصحاب المعاجم المفهرسة تدل على هذا المعنى، فقد أورد الراغب الأصفهاني (ت 502هـ/ 1108 م) ما نصّه: «والفرق: يقال اعتبارًا بالانفصال»[2]. وورد في المعجم الاشتقاقي المؤصّل لألفاظ القرآن: «فرق...المعنى المحوري: فصل بعض شيء أو أشياء من بعضها الآخر فصلًا واصلًا إلى العمق»[3].

ب - أنّ ما انفصل وتشتّت بعد أن كان مجموعًا يسمى فرقة أو فريقا، ومنه قوله تعالى: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ۝٨٧ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِى يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ ۝١٠٩ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ ...﴾[6]، والفريق: الجماعة المتفرقة عن آخرين[7].

ج - أنّ الانفصال يكون:

إمّا ماديًّا يدركه الحسّ: ويكون أساسًا بالأبدان، وهو ما يطلق عليه بالفراق، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ هَـٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ۝٧٨ ﴾[8].

(1) البقرة: 50.

(2) الراغب الأصفهاني أبو القاسم: المفردات في غريب القرآن، مكتبة مصطفى نزار الباز، د ط، د ت، 2/ 488.

(3) حيل محمد حسن: المعجم الاشتقاقي المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب القاهرة، ط 1، 2010 م، ص 1664.

(4) البقرة: 87.

(5) المؤمنون: 109.

(6) البقرة: 85.

(7) انظر: الراغب الأصفهاني أبو القاسم: م س، ص 488.

(8) الكهف: 78.

وقولـه تعالى: ﴿وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِرَاقُ ۝٢٨﴾[1]، وقـال تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾[2].

أو يكون الانفصال معنويًا يدرك بالبصيرة، وهو أبلغ من الفرق[3]، ويستعمل في الفرق بين الحق والباطل؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٤١﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢٩﴾[5].

بعد هذا التطواف مع جذر (ف ر ق) في القرآن الكريم، والوقوف على جوانبه البنيوية والدلالية في محاولة منّا لرصد أوجه استعمالاته المختلفة، وتبويبها منهجيًا نخلص إلى أنّ:

فرق تدّل في عمومها على كل انقطاع وانفصال سواء كان ماديًا أم حسّيًا أم معنويًا، أمّا في خصوصها فإنّ الفرقة تدلّ على انفصال القليل عن الكثير والجزء عن الكل انفصالًا عميقا، وقد أورد الزمخشري في تعريفه للفرقة عند تعرّضه لتفسير قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۝١٢٢﴾[6] ما نصّه: ...نفر من كلّ فرقة: أي من كلّ جماعة كثيرة جماعة قليلة منهم يكفونهم النفير»[7]، وقال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393هـ/ 1973 م) في تفسيره لهذه الآية: «وَالْفِرْقَةُ: الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ الَّذِينَ تَفَرَّقُوا عَنْ غَيْرِهِمْ فِي الْمَوَاطِنِ فَالْقَبِيلَةُ فِرْقَةٌ، وَأَهْلُ الْبِلَادِ الْوَاحِدَةِ فِرْقَةٌ»[8].

---

(1) القيامة: 28.

(2) البقرة: 102.

(3) انظر: الراغب الأصفهاني أبو القاسم: ن م، ص 488.

(4) الأنفال: 41.

(5) الأنفال 29.

(6) التوبة: 122.

(7) الزمخشري جار الله: تفسير الكشاف، دار المعرفة بيروت، ط 3، 2009 م، 1/ 454.

(8) ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د ط، 1984 م، 11/ 61.

3 - مدلولات مصطلح «الفرقة» في السنّة النبوية:

بالنظر في مدونّة الحديث النبوي الشريف واستقراءٍ للنصوص الحديثية المتضمِّنة لجذر (ف ر ق) وتحليلها، يظهر بجلاء كثرة ورود هذا المصطلح بكافة اشتقاقاته، وتصبّ في مجملها حول وجوب الاجتماع ونبذ الفرقة، يقول كايد يوسف قرعوش: «الأحاديث الشريفة التي تدعو إلى التزام الجماعة ونبذ الفرقة كثيرة، ويمكن تصنيفها إلى مجموعات بحسب موضوعاتها، فهنالك أحاديث تحضّ على الاجتماع وعدم التفرّق بصيغة الخطاب المباشر، وهنالك طائفة أخرى تحذّر من الخروج عن الجماعة، وطائفة ثالثة تخبر بأنّ هذه الأمّة لن تجتمع على ضلالة»[1].

ما سبق ذكره يدخل في عموم استعمالات الفرقة في سياقه العام، ولكن يحتاج الأمر إلى تفصيل وضبط، لذلك ففي إطار محاولة إيجاد قواعد جامعة لمدلول التفرق والفرقة في السنّة النبوية عبر الاستقراء والتحليل نخلص إلى قاعدتين جامعتين:

- **أوّلًا: حتمية التفرّق باعتباره سنّة كونية:** حسم الرسول ﷺ في أحاديثه مسألة التفرّق من جهة إمكان وقوعها من عدمها، فقد تواترت الأحاديث بوقوع الافتراق في هذه الأمّة كحال غيرها من الأمم السابقة، فصار واقعًا حتمًا وأمرًا كونيًّا جرت به الأقدار.

ومن المستندات النبوية في هذا السياق:

- حديث الافتراق المشهور: الذي روي بطرق متعددة عن عدد من الصحابة بزيادات في بعضها، واختلفت أنظار المحدثين في صحته[2]، ولعلّ أقوى تلك الروايات ما ورد عن أبي هريرة: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**تَفَرَّقَتِ اليَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَو اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً**»، قال الترمذي: «حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ

---

(1) قرعوش كايد يوسف، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، بحث بعنوان: حديث افتراق الأمة والطائفة الناجية، العدد 1، 2005 م، ص 4.

(2) انظر: الكتّاني محمد بن إبراهيم: إبراء الذمّة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، مطابع دار الصفوة، مصر، ط 1، 1997 م، ص 21. والصنعاني محمد بن إسماعيل الأمير: حديث افتراق الأمّة إلى نيف وسبعين فرقة، دار العاصمة السعودية، ط 1، 1415 هـ، ص 47. والشوكاني محمد بن علي: رسالة العذب النمير في جواب مسائل عالم بلاد عسير، ضمن مجموعة رسائل وأبحاث في حديث الافتراق، تح: عبد الله بن يحيى السريحي، دار الكتب العلمية لبنان، ط 1، 2009 م، ص 44.

حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ»[1].

يقول سعد رستم: «فإنّ ظاهرة وجود مدارس ومذاهب فكرية وفقهية مختلفة في الإسلام ظاهرة طبيعية لا يمكن اجتنابها، وهذه الظاهرة لم يسلم منها أيّ دين، بل شملت جميع أديان الإنسان قبل الإسلام، سواء منها الأديان السماوية الإبراهيمية: اليهوديّة، والمسيحيّة، أم الأديان العالمية الأخرى: كالهندوسية، والبوذية وغيرها»[2].

- حديث حذيفة بن اليمان قال: «كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَنَا اللهُ بِهَذَا الْخَيْرِ فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ. قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ: قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ. قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ صِفْهُمْ لَنَا؟ قَالَ: هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا. قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ. قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ: فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا وَلَو أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»[3].

- حديث عبد الله بن خباب بن الأرت عن أبيه: «.. سأَلْتُ ربِّي عَزَّوَجَلَّ فيها ثلاثَ خِصالٍ، فأَعْطاني اثْنَتينِ ومَنَعني واحِدةً: سأَلْتُ ربِّي عَزَّوَجَلَّ ألَّا يُهلِكَنا بما أَهْلَكَ به الأُمَمَ قَبلَنا، فأَعْطانيها، وسأَلْتُ ربِّي عَزَّوَجَلَّ ألَّا يُظهِرَ علينا عَدُوًّا مِن غَيرِنا، فأَعْطانيها، وسأَلْتُ ربِّي عَزَّوَجَلَّ ألَّا يُلْبِسَنا شِيَعًا، فمَنَعَنيها..»[4].

---

(1) الترمذي أبو عيسى: الجامع الكبير، أبواب الإيمان، باب ما جاء في افترق هذه الأمة، ح ر 2640، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 1996 م، 4/ 381.

(2) رستم سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، أنوار للنشر والتوزيع المغرب، ط2، 2008 م، ص 75.

(3) البخاري إسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، ح ر 7084، دار ابن كثير دمشق بيروت،ط 1، 2002 م. ومسلم أبو الحسين: الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، ح ر 1847، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1991 م، ص 1475.

(4) النسائي عبد الرحمن: السنن الكبرى، كتاب قيام الليل، باب إحياء الليل، ح ر 1332، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001 م، 2/ 129.

ومن الأدلّة القاطعة على صحّة حدوث الافتراق في الأمّة بتقدير الله تعالى، وأنّه سنّة كونية لا تتبدل: تسمية النبي ﷺ لبعض الفرق وبيان حالها:

- قال عليه الصلاة والسلام في ذكر الخوارج: «سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي اخْتِلَافٌ وَفُرْقَةٌ قَوْمٌ يُحْسِنُونَ الْقِيلَ وَيُسِيئُونَ الْفِعْلَ وَيَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ لَا يَرْجِعُونَ حَتَّى يَرْتَدَّ عَلَى فُوقِهِ هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ طُوبَى لِمَنْ قَتَلَهُمْ وَقَتَلُوهُ يَدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللهِ وَلَيْسُوا مِنْهُ فِي شيء مَنْ قَاتَلَهُمْ كَانَ أَوْلَى بِاللهِ مِنْهُمْ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ مَا سِيمَاهُمْ؟ قَالَ: «التَّحْلِيقُ»[1]. وورد في شأنهم أيضًا: «يَأْتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ حُدَثَاءُ الأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الأَحْلَامِ يَقُولُونَ مِنْ قَوْلِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ يَمْرُقُونَ مِنَ الإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ لَا يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ فَإِنَّ قَتْلَهُمْ أَجْرٌ لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[2]. وقد وردت أحاديث في ذم فرق غير الخوارج كالقدرية والمرجئة، ولكن لم يصحّ منها شيء.

وعمومًا فهذه الأحاديث تبرز بجلاء أنّ التفرّق سنّة ماضية في خلق الله، وأنّ الإخبار بها من لدن رسول الله ﷺ هو ضرب من الإخبار الصادق بالغيب الذي صار واقعًا ملموسًا معاشًا وحتمية كونية، يقول عادل درويش: «هذه الأحاديث... ممّا ورد في الاختلاف والافتراق، ثم إنّ روايتها عن هذا الجمع من الصحابة يؤكّد صدور خبر الاختلاف عن النبي ﷺ، وفيه حتمية افتراق الأمّة واختلافها هذا الاختلاف الواسع العريض مثلما افترقت واختلفت الأمم الكتابية قبلها، بل أشدّ من ذلك وهذا تخويفًا وتحذيرًا لها من ذلك،... وما كاد ينتهي عصر الخلفاء الراشدين إلّا وقد ظهرت الفرق في الأمّة الإسلامية وكثرت وتشعّبت واختلفت فيما بينها في الآراء والأفكار بل وتناقضت»[3].

- **ثانيًا: التحديدات الاصطلاحية لمفهوم الفرقة من خلال المدوّنة الحديثية:**

يدعونا البحث بعد بيان حتمية التفرق كتوطئة، إلى وجوب الوقوف عند الدلالات

---

(1) أبو داود سليمان بن الأشعث: السنن، باب في قتال الخوارج، ح ر 4765، دار الرسالة العالمية بيروت، تح: شعيب الأرنؤوط، ط 1، 2009 م، 7/ 143.

(2) ن م، باب في قتال الخوارج، ح ر 4767.

(3) درويش عادل، وصبحي مصطفى: دراسات في الفرق الإسلامية، كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، ط1، 2007 م، ص24/ 29.

المفهومية والمصطلحية للفرقة في السياقات النبوية المختلفة، وإن كان لا يخفى صعوبة إيجاد معنى جامع محدّد لمفهوم الفرقة في السنّة بالمفهوم المعروف عند المختصين، فإنّ بعض النصوص النبوية أبرزت جملة من الخصائص والملامح المميّزة للفرق تتمايز بها عن غيرها وتكون سمة معرّفة لها تساعد في ما يستقبل عند تحديد مفهوم الفرقة عموما.

ومن جملة هذه المحدّدات النبوية:

أ- أنّ الفرقة هي الّتي فارقت الجماعة وخرجت عن السواد الأعظم:

ومنه قوله ﷺ في الحديث الوارد عن عمر بن الخطاب: «عليكُم بالجماعَةِ وإيَّاكُم والفُرقةِ فإنَّ الشَّيطانَ مع الواحدِ وهو مِن الاثنينِ أبعدُ، ومَن أراد بَحْبَحَةَ الجنَّةِ فعلَيهِ بالجمَاعةِ»[1]، وقد ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «من خرج من الطاعةِ، وفارقَ الجماعةَ، فماتَ، ماتَ ميتةً جاهليّةً. ومن قاتَلَ تحتَ رايةٍ عميّةٍ، يغضبُ لعُصبةٍ، أو يدعو إلى عُصبةٍ، أو ينصر عُصْبةً، فقتل، فقتلة جاهليّةٌ. ومن خرج على أمّتي، يضربُ بَرّها وفاجِرها. ولا يتحاشَ من مؤمِنِها، ولا يَفي لِذِي عهدٍ عهْدهُ، فليس مني ولستُ منهُ»[2].

وقد بيّن ابن حجر (ت 852 هـ/ 1449 م) رحمه الله المراد بمفارقة الجماعة حين شرح حديث: «لا يَحِلُّ دمُ امرئٍ مُسْلِمٍ، يشهدُ أنْ لا إلهَ إلَّا اللهُ، وأنّي رسولُ اللهِ، إلَّا بإِحْدى ثلاثٍ: النَّفْسُ بالنَّفْسِ، والثيِّبُ الزَّاني، والمُفارِقُ لدِينِه، التَّارِكُ للجَماعةِ»[3]، قال ابن حجر: «المراد بالجماعة جماعة المسلمين؛ أي فارقهم أو تاركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلّة وإلّا لكانت الخصال أربعا»[4].

ويظهر من هذا التحديد النبوي أنّ المفارقة هي الخروج عن الجمهور وإجماعهم ومخالفتهم مخالفة تصل إلى حدّ نقض العهود أو الخروج بالسيف، ويقول الشاطبي (ت 790 هـ/ 1388 م) رحمه الله في الاعتصام: «فعلى هذا القول يدخل في الجماعة مجتهدو

---

(1) الترمذي أبو عيسى: الجامع الكبير، أبواب الفتن، باب لزوم الجماعة، ح ر 2165.

(2) مسلم: الصحيح، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، ح ر 1848، ص 1476.

(3) البخاري إسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب إذا قتل بحجر أو عصى، ح ر 6878، ص 1701.

(4) العسقلاني ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: عبد القادر أحمد الحمد، فهرسة مكتبة الملك فهد، ط 1، 2001 م، 13/ 210.

الأمّة وعلماؤها وأهل الشريعة العاملون بها ومن سواهم داخلون في حكمهم لأنهم تابعون لهم ومقتادون، فكلّ من خرج عن جماعتهم فهم الذين شذّوا وهم نهبة الشيطان، ويدخل في هؤلاء جميع أهل البدع»[1].

ب- من سمات الفرقة من خلال السنّة النبوية: متابعة أقوال الأمم السابقة وموافقتها:

وذلك تأثّرا بهم وانتصارًا لمخرجات أفكارهم، والسعي إلى توظيف ذلك في تأويل النصوص الشرعيّة، ويدلّ على ذلك قوله ﷺ: «لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَو دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ: الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ»[2].

قال ابن بطال (ت 449هـ/ 1057 م): «فأخبر عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّ أمته قبل قيام الساعة يتبعون المحدثات من الأمور والبدع والأهواء المضلّة كما اتبعتها الأمم من فارس والروم حتى يتغير الدين عند كثير من الناس»[3].

ج- من سمات الفرقة من خلال السنّة النبوية: موافقة الهوى:

ومنه قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاكُمُوهُ انْتِزَاعًا وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتُونَ بِرَأْيِهِمْ فَيُضِلُّونَ وَيَضِلُّونَ»[4].

ويعدّ اتّباع الهوى - الذي هو ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشر[5]- سببًا للفرقة وبه يتميز المفترق عن غيره، وتكون له سمة وميزة خاصة.

د - من سمات الفرقة من منظور السنّة: الحرص على التأويل المذموم:

---

(1) الشاطبي أبو إسحاق: الاعتصام، تح: سليم الهلالي، دار ابن عفان السعودية، ط 1، 1992 م.

(2) البخاري أبو إسماعيل: الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب قول النبي ﷺ، ح ر 7320، ص 1808.

(3) ابن بطال أبو الحسن: شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد الرياض، د ط، د ت، 10/ 366.

(4) البخاري أبو إسماعيل: الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب ما يذكر في ذم الرأي وتكلّف القياس، ح ر 7360، ص 1805.

(5) انظر: الجرجاني علي بن محمد: التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د ط، دت، ص 216.

ويعدّ ذلك باعثًا على الفرقة، مأتاه السؤال والجدل المذموم، وليس أدلّ على ذلك من الحديث الوارد في صحيح البخاري أنّه ﷺ قال: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ. فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(1).

فالفرقة من خلال السياقات المفهومية للسُّنَّة النبوية لها دلالات سلبية من جهة أنّها تعبّر عن كلّ توجّه شاذ في الفكر والعمل عن السواد الأعظم، وهي توجّه يكون متشدّدا، ومتأثّرًا بغيره متبّعًا للهوى لا لمنطق الشرع، داعيًا للتفرّق والانبتات، شاقًّا لصفّ الجماعة، وقد حصل فعلًا وصار أمرًا معاشًا.

وهذه تلميحات سنّية شخّص تفاصيلها المشتغلون بتأريخ الفرق وذكر مقالاتها، يقول البغدادي (ت 429هـ/ 1037 م) في كتابه الفَرْق بين الفِرَقِ: «وإنّما قصد النبي ﷺ بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الأهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد أو الوعد والوعيد أو في بابي القدر والاستطاعة أو في تقدير الخير والشر أو في باب الهداية والضلالة، أو في باب الإرادة والمشيئة أو في باب الرؤية والإدراك... ونحوها من الأبواب التي اتفق عليها أهل السنّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث على أصل واحد، خالفهم فيها أهل الأهواء الضالة من القدرية والخوارج والروافض والنجارية والجهمية والمشبهة ومن جرى مجراهم من فرق الضلال»(2).

4 - مدلولات الفرقة في اصطلاح علماء الملل والنحل:

لا شكّ أنّ من موضوعات بحث علماء الملل والنحل ذكر الفرق بالتأريخ لها وبيان مقالاتها وأسس تفكيرها ومناهج استنباطها للأحكام الاعتقادية، بل والردّ عليها وبيان تهافت مخرجاتها، وبالنظر إلى ما صنّفه مؤرخو الفرق الإسلامية يلاحظ أنّ جلّهم قد انخرطوا في السجال الكلامي، أو في الوقوف على ذكر مقالات الفرق، وفات كثيرًا من المصنّفين الأوائل

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله، ح ر 7288، ص 1800.

(2) البغدادي أبو منصور: الفرق بين الفرق، تح: محمد فتحي النادي، دار السلام مصر، ط 1، 2010 م، ص 30.

وضع ضابط محدّد لمصطلح الفرقة، فلم يعتنوا بصوغ حدّ اصطلاحي دقيق للفرقة[1].

وهذا واضح جليّ بالنظر إلى الكتابات الأولى في هذا الفنّ كالمقالات لأبي الحسن الأشعري (ت 330 هـ/ 936 م)، والتمهيد للباقلاني (ت 403 هـ/ 1013 م)، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ت 456هـ/ 1064 م)، والفرق بين الفرق للبغدادي، وكتاب التبصير في الدين للإسفراييني (ت 471هـ/ 1078 م)، ولعلّ تشكّل التحديدات المفهومية والمنهجية والموضوعية لكلّ علم يكون بعد نضوج ذلك العلم، وهذه سمة بارزة لأغلب علوم الشريعة، لذلك نجد مقاربة طرحها الشهرستاني (ت 548 هـ/ 1153 م) في كتابه «الملل والنحل» كانت بمثابة اللَّبِناتِ الأولى لوضع التحديد الاصطلاحي لمدلول الفرقة وضوابطها وقواعدها العامة، فيقول رحمه الله: «اعلم أنّ لأصحاب المقالات طرقًا في تعديد الفرق الإسلامية لا على قانون مستند إلى أصل ونصّ ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنّفين متّفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق... فلا بدَّ إذًا من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافًا يعتبر مقالة، ويعدّ صاحبه صاحب مقالة. وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط إلّا أنّهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتّفق وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر»[2].

ثم إنّ صوغ التعاريف ليس بالأمر الهيّن، إذ يتم على مراحل ويتأثّر بجملة من المحدّدات المنطقية والموضوعية خصوصًا ونحن إزاء مصطلح الفرقة، إذ لا تستحق فرقة ما هذا الاسم إلا بعد مرورها بمراحل متعدّدة تبدأ بفكرة صغيرة، فردية كانت أو جماعية، ثم تتكوّن شيئًا فشيئًا إلى أن تصبح فرقة ذات منهج مميز لها سياسيًّا أو اجتماعيا، والتخطيط لقيام الفرقة قد تطول مدّته وقد تقصر، حسبما يتهيأ لها من الظروف والعوامل المساعدة في ذلك لقيامها[3].

وبمقارنة ما كتبه المختصّون في هذا المجال وبعد استقراء أقوالهم بغية إيجاد قواعد جامعة لمفهوم الفرقة، فإنّه يمكن إجمال ذلك في النقاط التالية:

---

(1) انظر: أبو عيسى محمد بن حسين المصري: الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات، دار ابن الجوزي القاهرة، ط 1، 2011 م، 1/ 31.

(2) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، تح: أمير علي مهنا وعلي فاغور، المعرفة بيروت لبنان، ط 3، 1993 م، 1/ 20.

(3) انظر: بركات محمد غالب: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، دار الآفاق العربية، ط 1، 2011 م، ص 21.

أوّلًا: ضوابط تحديد الفرقة الإسلامية عند علماء الملل والنحل:

نجد مؤرِّخي الفرق يتفقون على جملة من الضوابط المحدّدة للفرقة الإسلامية، منها:

أ - أنّ ظهور الفرق كان بعد وفاة النبي محمد ﷺ:

إذ لم تتضح معالم ومناهج الفرق في عصره عليه الصلاة والسلام، رغم تحذيره ﷺ من الافتراق، وكان يحرص على جمع الكلمة ووحدة الصفّ ونبذ الفرقة، فكان هو المعصوم وهو المشرّع عليه الصلاة والسلام، وإليه يرجع الأمر في الفهم والتأويل والاجتهاد، ولكن بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وكّل الأمر لغيره، فكان ظهور الفرق عبر مراحل تاريخية متعددة ووفق ظروف مختلفة، يقول أبو الحسن الأشعري: «اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة»[1]، وأورد النوبختي (ت 310هـ/ 920 م) في «فرق الشيعة» ما نصّه: «فإنّ فرق الأمّة كلّها المتشيّعة وغيرها اختلفت في الأمّة في كلّ عصر، ووقت كلّ إمام بعد وفاته وفي عصر حياته- أي الإمام- منذ قَبَضَ الله محمّدًا صلّى الله عليه وآله»[2].

ب- أنّ تلك الفرق تعدّ من أمّة الإسلام رغم اختلافهم في مسائل الاعتقاد:

فرغم ما تميّزت به الفرق من اجتهادات تمسّ جانب الاعتقاد، ولكن ذلك لم يخرجها من دائرة الانتساب للإسلام، قال أبو الحسن الأشعري: «إلّا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[3]. فهم من أهل القبلة إذ الاختلاف في الأمور الاعتقادية لم يصل إلى جوهر الدين، فلم يكن الاختلاف حول وحدانية الله، أو رسالة الرسول ﷺ، ولا في القرآن الكريم وأنّه منزَّل من عند الله تعالى على رسول الله ﷺ، وأنّه معجزته الكبرى، ولم يختلفوا في أنّه روي بطريق التواتر، أو في أصول الفرائض كالصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج ولا في كيفية أدائها، وعلى العموم لم يكن الاختلاف في أيّ ركن من أركان الدين والإسلام ولا في شيء معلوم من الدّين بالضرورة، وإنّما كان الاختلاف في أمور لا تمسّ جوهر الدين ولا أصوله العامة[4].

(1) الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نواف الجراح، دارصادر بيروت، ط2، 2008 م، ص 9.

(2) النوبختي أبو محمد: فرق الشيعة، النشريات الإسلامية، مطبعة الدولة إستانبول، د ط،1931 م، ص 37.

(3) الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، ص 9.

(4) انظر: درويش عادل: وصبحي مصطفى، المرجع السابق، ص 29.

ولكن رغم أنّ الجامع بين تلك الفرق هو الإسلام إلا أنّه يتوقف هنا وينظر- وفق ما بيّنه البغدادي - في أصل مخالفتهم وبدعتهم، فقال: «ومن أقرّ بذلك كلّه ولم يشبّه ببدعة تؤدّي للكفر فهو السنّي الموحّد»[1].

أو إن كانت مخالفته شنيعة - أي تمسّ جوهر الدين - كمخالفات الباطنية وبدعهم والقول بألوهية الأئمَّة، أو كما ذهب إليه مذهب الحلولية والتناسخ، فليس من أمّة الإسلام، أمّا إن كانت بدعًا من جنس ما قاله أهل الاعتزال أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيدية فهذا من أمّة الإسلام في بعض الأحكام كجواز دفنه في مقابر المسلمين ولا يمنع حظّه من الفيء ولا يمنع الصلاة في المساجد[2].

ج - أنّ لكلّ فرقة أسس منهجية وأصول جامعة معرّفة لها:

إذ أنّه لا يعدّ انفراد واحد من الأئمة بمقالة أو مسألة شذّ فيها تجعله صاحب مقالة ولا جماعته فرقة، كما أوضح الشهرستاني[3]. بل الفرقة ما كان لها أصول في الاجتهاد والاستنباط وبيان الأحكام الاعتقادية، ورؤية في علاقة النصّ بالعقل، كلّ ذلك يؤدّي بالضرورة إلى جملة من المسلّمات والمخرجات والمقولات الاعتقادية تجمع المنتسبين لتلك الفرقة، بل وتميّزهم عن غيرهم، وقد بيّن ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل في فصل عقده بعنوان «ذكر ما اعتمدت عليه كلّ فرقة من هذه الفرق فيما اختصت به» فذكر عمدة كلّ فرقة وما تميّزت به عن غيرها من الفرق من مقولات[4].

ويقول محمد غالب بركات: «..إنّ لكلّ فرقة أساسًا منهجيًّا تتفق عليه طوائفها، وترجع إليه أصولها وقواعدها، ومن خالف فيه خرج عن انتسابه لها ومن لم تنطبق عليه لم يدخل فيها، فمثلًا: كلّ من قال بالأصول الخمسة فهو معتزلي، وكلّ من قال أنّ الإنسان مجبور على أفعاله فهو جبري،... وهذا ضابط منهجي يحدّد به الباحث الفرقة والانتماء إليها»[5].

---

(1) البغدادي عبد القاهر: الفرق بين الفرق، ص 35.

(2) انظر: ن م، ص 35.

(3) الشهرستاني: م س، 1/ 21.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2/ 273.

(5) بركات محمد غالب: م س، ص 27.

د - أنّ اختلاف الفرق كان في أصول الدين لا في فروعه:

بالنظر إلى ما سطّره مؤرخو الفرق الإسلامية في كتبهم يلاحظ كثرة المسائل التي خاض فيها المتكلّمون من أرباب الفرق المختلفة بحيث يعسر حصرها، فيقول أبو الحسن الأشعري: «اختلف الناس بعد نبيّهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقًا متباينين وأحزابًا مشتتين إلّا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[1].

وقد جمعها الشهرستاني في مقاربته لتحديد مصطلح الفرقة وحصرها في أربعة قواعد وسمّاها بـ«الأصول الكبار»، فهي:

- **الصفات والتوحيد**: ويشتمل على جملة من المسائل المتعلقة بمبحث الإلهيات من جهة إثبات توحيده عَزَّوَجَلَّ وإثبات ما يجب في حقّه من صفات، وما يستحيل عليه سبحانه، وما يجوز في حقّه تعالى، والخلاف في هذا المبحث بين الفرق.
- **القدر والعدل الإلهي**: ويشتمل على جملة من المسائل المتعلقة بالقضاء والقدر والجبر والاختيار وأفعال العباد وإرادة الخير والشر والخلاف بين الفرق في هذا المبحث.
- **الوعد والوعيد والأسماء والأحكام**: ويشتمل على جملة من مسائل الإيمان والتوبة والإرجاء والوعيد والكفر والضلال.
- **السمع والعقل والرسالة والإمامة**: ويشمل جملة من مباحث النبوة كالعصمة ومسائل التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح ومباحث الإمامة والخلافة وسائر الغيبيات، وخلاف الفرق في ما تقدم[2].

ويلاحظ ممّا ذكر سابقًا أنّ الأصول الجامعة والمسائل المتفرقة ضمن تلك الأصول كلّها تندرج ضمن مباحث الاعتقاد إلّا ما استثني من مسائل بعض الفروع كالإمامة، التي أخذت حيّزًا من البحث والنظر فجعلتها بعض الفرق من الأصول كالشيعة فكان لزامًا الردّ عليها من قبل مخالفيهم، فصارت ملحقة بمباحث العقيدة ومدار سجال كلامي بين الفرق.

وعليه فلا يعدّ الخلاف في الفروع سببًا في الافتراق ونشأة الفرق، وعن ذلك يقول البغدادي:

---

(1) الأشعري أبو الحسن: م س، ص 9.

(2) انظر: الشهرستاني: م س، 1/ 20 - 21.

«وقد علم كلّ ذي عقل من أصحاب المقالات المنسوبة إلى الإسلام أن النبيّ ﷺ لم يرد بالفرق المذمومة التي هي من أهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم في أصول الدين»[1].

هـ - أنّ الفرق هي التي خالفت أهل السنّة في مباحث الاعتقاد:

فأهل السنّة هم الفرقة الناجية وهم السواد الأعظم، ومن خرج عنها بأصول اعتقاديَّةٍ فهي فرقة من الفرق، وهذا ما سطّره علماء الملل والنحل، فيقول ابن حزم: «ثم سائر الفرق الأربع التي ذكرنا - ويقصد بها المعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج- فمنها ما يخالف السنّة الخلاف البعيد ومنها ما يخالفها الخلاف القريب»[2].

وهذا المعطى واضح بجلاء في كلام الشاطبي، إذ قال: «وذلك أنّ الفرق إنّما تصير فِرَقًا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلّي في الدّين وقاعدة من قواعد الشريعة لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي والفرع الشاذّ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعا»[3].

المطلب الثاني: إشكالية تقسيم الفرق في الدّيانة الإسلامية:

اختلفت أنظار الباحثين في تقسيم الفرق الإسلامية وفق اختلاف مناهجهم، كما كان الحال في اختلافهم السابق حول ضبط قانون موحّد يميّز كلّ فرقة عن الأخرى تمييزًا منهجيًّا ومعرفيًّا.

وعند تسليط الضوء على مناهجهم في تقسيم الفرق يلاحظ أنّ منهم من نحا - كأبي الحسن الأشعري- منحى ذِكْرِ كبرى الفرق الإسلامية مبرزًا مقالاتها[4]، وقد تبعه في ذلك غير واحد من المصنّفين كأبي الحسن الملطي (ت 377هـ/ 987 م)[5]، ....

(1) البغدادي عبد القاهر: الفرق بين الفرق، ص 29.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2/ 265.

(3) الشاطبي أبو إسحاق: الاعتصام، ص 712.

(4) اعتبر أن أصول الفرق خمسة: وهي الشيعة والخوارج والمرجئة وأصحاب الحديث، ولكن فروع تلك الفرق كثيرة تتعدى مائة فرع كما أوضح ذلك محمد عمارة (انظر: الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص343 وما بعدها، وانظر: عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق القاهرة، ط 2، 1997 م، ص 355).

(5) يقول الملطي: «اعلموا رحمكم الله أنّ أول من افترق من هذه المذاهب: الزنادقة، وهم خمس فرق والجهمية ثماني فرق، والقدرية سبع فرق، والمرجئة اثنتا عشرة فرقة، والرافضة خمس عشرة فرقة، =

وابن حزم[1]، والقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ/ 1025 م)[2]، والإسفراييني[3].

في حين توسّع في ذكر الفرق كلّ من البغدادي[4]، وفخر الدين الرازي[5]، ونهجوا نهج تقسيم الفرق إلى فرق منتسبة إلى الإسلام وفرق متأسلمة.

وأضبط تقسيم للفرق - حسب رأيي - هو ما ذهب إليه الشهرستاني، إذ كان له منهج خاص في تقسيمها وتعدادها، فاعتمد أصولًا تفرّقت حولها الفرق (وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل)[6]، ما دعاه إلى اعتبار أنّ فرق المسلمين لا تخرج بهذا المعيار عن ستّ فرق كبرى تتفرّع عنها مذاهب وتيارات فرعية[7].

يقول محمد عمارة: «والتأريخ للفرق الإسلامية من حيث النشأة والتعداد وتمييز مقالاتها ومواقفها من الفنون التي ألّفت فيها الكتب والرسائل، من علماء ومفكرين ينتمون إلى مختلف

= والحرورية خمس وعشرون فرقة، فتلك اثنتان وسبعون فرقة فهذه جملتهم (الملطي أبو عبد الرحمن: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد عزب، مكتبة مدبولي القاهرة، ط 1، 1992 م، ص70).

(1) يقول ابن حزم: «الفرق المقرون بملّة الإسلام: أهل السنّة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، ثم افترقت كلّ فرقة من هذه على فرق (ابن حزم أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 1/ 583، 584).

(2) يقول القاضي عبد الجبار: «ومعلوم أنّ فرق الأمّة في الجملة: المعتزلة والخوارج والمرجئة والشيعة والنوابت» - أي أهل السنّة - (انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة الدار التونسية للنشر، تح: فؤاد سيد، د ط، د ت، ص 164).

(3) عدّ كبرى الفرق الإسلامية اثنتي عشرة فرقة، وهي: الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والنجارية والضرارية والبكرية والجهمية والكرامية والمشبهة وفرق الغلاة وأهل السنّة وتصل فروع تلك الفرق الكبرى إلى ثمان وستين فرقة (انظر: الإسفراييني أبو المضفّر: التبصير في الدين، ص 221 وما بعدها، وانظر: جيدل عمار: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، دار البلاغ الجزائر، ط 1، د ت، ص 85).

(4) اعتبر أنّ الفرق المنتسبة للإسلام هي ثماني فرق: الروافض والخوارج والقدرية/ المعتزلة والمرجئة والنجارية والجهمية، (وأضاف إليها البكرية والضرارية) والكرامية والمشبهة.

(5) عدّ الفرق المنتسبة للإسلام سبعة، وهي: المعتزلة والخوارج والروافض والمشبهة والكرامية والجبرية والصوفية، حاذفًا بذلك فرقة أهل السنّة على اعتبار أنّ التفرّق كانت بمخالفة أصولها (انظر: الرازي فخر الدين: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الفهرس، ص 1 - 2/ 3).

(6) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 54.

(7) وهي: المعتزلة والجبرية والصفاتية والخوارج والمرجئة والشيعة. انظر: م س، 2/ 654.

الفرق والتيارات»[1].

هذا الأمر يظهر بوضوح في كتابات بعض المعاصرين في مجال علم مقالات الفرق الذين حاولوا حصر الفرق وتقسيمها، فقد عمدوا إلى اختيار مناهج مختلفة في طرح مقالات الفرق وتبويبها:

أ - منهم من اختار قضيّة محورية قسّم وفقها آراء الفرق الإسلامية كقضيّة الحكم والسياسة[2].

ب - منهم من قسّم الفرق وفق منهج موسوعي[3].

ج - ومنهم من عمد إلى ترتيب الفرق ترتيبًا معجميًّا مبرزًا تاريخها ومقالاتها[4].

وبعد هذا التطواف يشار أنّ تقسيم الفرق والتصنيف فيها لا يخرج وفق ما ذكر عمار جيدل عن ستّة اعتبارات، هي:

أ - باعتبار الفرقة الأصلية الكبرى.

ب - باعتبار الفرقة الفرعية.

ج - باعتبار الشخصيات التي تنسب إليها.

د - باعتبار أصولها الكلامية.

هـ - باعتبار المسألة السياسية.

---

(1) عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، ص 351.

(2) يراجع في ذلك مثلاً: المغربي علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، ط 2، 1995 م، ص 7.

(3) يراجع: رستم سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية:
- الحصين أحمد: موسوعة ماذا تعرف عن الفرق والمذاهب (5 أجزاء)، دار عالم الكتاب، ط 3، دت.
- السبحاني جعفر: بحوث في الملل والنحل (8 أجزاء)، مؤسسة المؤسسة الإمام الصادق، قم إيران، ط 1، 1427 هـ 1/ 16.

(4) يراجع في ذلك مثلاً:
- الحفني عبد المنعم: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، ط 1، 1993 م، ص 433 وما بعدها.

و- وفق اعتبارات أخرى جزئية (كالعقل والنقل/ والحرية والفعل الإنساني/ والاعتقاد والعمل)[1].

ولكن هذا التقسيم غير محكم نظرًا لغياب التدليل عليه من قبل من وضعه، إلّا أنّه يمكن أن يكون منطلقًا ومحاولة تدعو إلى وجوب تخيّر منهج خاص في تقسيم الفرق الإسلامية يخدم غرض كلّ بحث ويخدم أبعاده المنهجية والمعرفية.

ومسايرة لما كان عليه التقسيم في فرق الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، ألتزم بذات المنهج في التقسيم - أي وفق اعتبار الموضوع -، باعتباره خيطًا ناظمًا يجمع مجمل الفرق التي تتشارك في موضوع وغرض ومنطلق واحد، واعتمادًا على ما انتهى إليه البحث عند الشيخ محمد أبو زهرة، إذ اعتمد ذات المنهج، وقسّم الفرق إلى ثلاثة شعب، يقول: «وننتهي من هذا إلى أنّ المذاهب الإسلامية لها شعب ثلاثة:

أ -مذاهب سياسية كان لها مظهر عملي، وقد احتدم الخلاف بينها أحيانا.

ب - مذاهب اعتقاديه: لم تتعد الخلاف النظري في أكثر الأحيان.

ج - مذاهب فقهية: كانت خيرًا وبركة»[2].

ولكن هذا التقسيم عنده يبقى غير جامع، فلم يستوعب أغلب الفرق، وعليه يستوجب الأمر إضافة موضوعات أخرى تجمع باقي الفرق وفق ذات المنهج، وهكذا يكون التقسيم المعتمد في البحث كالتالي:

- أهل السنّة (باتجاهيها الأثري والكلامي).
- فرق ذات طابع سياسي (الخوارج والشيعة).
- فرق ذات طابع عقدي كلامي (المعتزلة والمرجئة والجهمية والكرامية والمشبّهة والنجّارية).
- فرق ذات طابع باطني (الإسماعيلية والقرامطة والدروز والنصيرية).



(1) انظر: جيدل عمار: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، ص 93.

(2) أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي القاهرة، د ط، د ت، ص 18.

المبحث الثاني:
الفرق في الدّيانة الإسلاميّة وأهم مرتكزاتها العقديّة

المطلب الأوّل: أهل السنّة والجماعة:

تعدّ كبرى الطوائف الإسلامية، وإليها ينتسب غالبية المسلمين طيلة فترات التاريخ الإسلامي، وأحصر البحث في هذه الفرقة في ثلاثة محاور كبرى (دلالات مصطلح أهل السنّة والجماعة/ مدارس أهل السنّة/ الأصول العقدية الجامعة لأهل السنّة):

1 - دلالات مصطلح «أهل السنّة والجماعة»:

يحمل هذا المصطلح دلالتين أساسيتين:

*** أوّلًا: دلالة شرعية: فهو لقب مستمدّ من نصوص دينية:**

إذ أنّ أهل السنّة يطلق في اللغة على السيرة والطريقة[1]، وهي في الاصطلاح تطلق على الطريقة المسلوكة في الدين، فأهل السنّة هم الذين سلكوا واتّبعوا سنّة الرسول ﷺ وطريقته في الدين[2]، عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «.. عليكُم بسُنَّتي وسنةِ الخلفاءِ الراشدين المهديِّينَ من بعدِي عَضُّوا عليها بالنَّواجِذِ»[3]، وما خالف السنّة في الاصطلاح فهو بدعة.

أمّا الجماعة فهي مشتقّة من الاجتماع وعدم المخالفة، وترد بعدّة معان - فيما حصرها الشاطبي - (فهي ترد بمعان من قبيل: السواد الأعظم/ الأئمة المجتهدين/ جماعة أهل الإسلام/ الصحابة على الخصوص/ الاجتماع حول أمير)[4]، وترجع في أصلها إلى قوله ﷺ

---

(1) انظر: ابن منظور جمال الدين: لسان العرب، م 3، ج 21/ 225.

(2) انظر: الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد الله دراز ومحمد دراز، دار الكتب العلمية، ط 1، 2004 م، ص 724.

(3) الترمذي أبو عيسى: الجامع الكبير، باب ما جاء في الأخذ بالسنّة واجتناب البدعة، ح: 2676، 4/ 408.

(4) يراجع: الشاطبي أبو إسحاق: الاعتصام، تح: محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى مصر، د ط، د ت، 2/ 260 وما بعدها.

في ما رواه الترمذي أنّه عليه الصلاة والسلام قال: «إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ»[1]. وقد شرح ابن أبي العز الحنفي (ت 792 هـ/ 1390 م) قول أبي جعفر الطحاوي (321 هـ/ 933 م) في عقيدته: «نتبع السنّة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة»[2] بقوله: «السنّة: طريقة الرسول ﷺ، والجماعة: جماعة المسلمين، وهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين فاتّباعهم هدى، وخلافهم ضلال»[3].

*** ثانيًا: دلالة تاريخية:**

من الملاحظ أنّ منهج أهل السنّة والجماعة قديم على اعتباره مذهب الصحابة ونهجهم في التلقّي عن الرسول ﷺ[4]، ولكن الاصطلاح حادث إذ أطلق زمن المأمون على من تمسّك بالقول بقدم القرآن من أعلام السلف[5]، انتصارًا منهم للسنّة ومجانبة للبدع والمحدثات التي خالفتها، فالسنّي صار في مقابل الشيعي، ثم في مقابل المعتزلي، ثم صار لقبًا بالتدرّج على جماعة المسلمين المتمسّكين بالسنّة وآثار الصحابة في مقابل أهل البدع، يقول البغدادي: «ولسنا نجد اليوم من فرق الأمّة من هم على موافقة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ غير أهل السنّة والجماعة من فقهاء الأمّة ومتكلميهم الصفاتية دون الرافضة والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية والمشبّهة والغلاة والحلولية»[6].

---

(1) الترمذي: ن م، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ح 2167، 4/ 40.

(2) الطحاوي أبو جعفر: متن العقيدة الطحاوية، المكتبة الإسلامية القاهرة، ط 1، 2001 م، ص25.

(3) ابن أبي العز الحنفي صدر الدين: شرح العقيدة الطحاوية، تح: أبو عبد الله مصطفى العدوي، دار ابن حزم ودار ابن رجب، ط 2، 2003 م، ص 369.

(4) انظر: ابن تيمية: منهاج السنّة النبوية، تح: رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 1، 1986 م، 2/ 601.

(5) كتب المأمون في ربيع الأول سنة 218 هـ إلى ولاته في ذمّ من يقول بعدم خلق القرآن: «فإنّ حقّ الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة الدين لله الذي استحفظهم.. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنّة، وفي كلّ فصل من كتاب الله قصص في تلاوتهم مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنّهم أهل الحقّ والدين والجماعة» (الطبري ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك، 8/ 632 بتصرف).

(6) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 275.

2 - مدارس أهل السنّة في العقيدة:

بناءً على مسالك النظر وأصول الاستدلال عند أهل السنّة في باب الاعتقاد، فإنّه يمكن أن تقسّم مدارسها بهذا الاعتبار إلى مدرستين (مدرسة أهل الحديث والأثر/ ومدرسة أهل النظر والكلام)، وقد ذهب لذلك عدد من العلماء[1] حتى أعلام من الحنابلة[2]:

*** أوّلًا: مدرسة أهل الحديث والأثر:**

تعتمد في منهجها على الآثار المنقولة من القرآن والسنّة وما ثبت بالإجماع عن سلف الأمّة، ولا يركنون للرأي في مجال العقائد كما ورد في الكتب العقدية المسندة[3]، وعن ذلك يقول الشهرستاني: «وإنّما سمّوا بأصحاب الحديث؛ لأنّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجليّ والخفيّ ما وجدوا خبرًا

---

(1) يراجع: البغدادي: م ن، ص 272. والشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 104. والإسفراييني: التبصير في الدين، ص 186. والخطيب محمد: الفرق الإسلامية، جامعة القدس المفتوحة، ط 1، 1996 م، ص 48. والعوا سليم: المدارس الفكرية الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر القاهرة، ط 1، 2016 م، ص 301.

(2) مثال ذلك:

* ما ذكره محمد بن إبراهيم بن الزير اليماني الحنبلي (ت 840 هـ) في كتابه «العواصم والقواصم» فقد عدّ أهل السنّة طائفتان: طائفة أهل الحديث والأثر وطائفة أهل النظر في علم الكلام والمنطق والمعقولات (يراجع: ابن الوزير اليماني محمد بن إبراهيم: العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1992 م، 3/ 332).

* وما قاله عبد الباقي المواهبي الحنبلي (ت 1071 هـ) في كتابه «العين والأثر في عقائد أهل الأثر» أنّ: «طوائف أهل السنّة ثلاثة: أشاعرة وحنابلة وماتريدية» (المواهبي عبد الباقي: العين والأثر في عقائد أهل الأثر، تح: عصام قلعجي، دار المأمون للتراث بيروت، ط 1، 1987 م، ص 52).

* وما أورده أبو العون شمس الدين محمد السفاريني (ت 1188 هـ) في شرحه لعقيدته الدرة المضية، حيث قال: «أهل السنّة والجماعة ثلاث فرق: الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري رحمه الله، والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي» (السفاريني محمد: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، تح: محمد القحطاني وإسماعيل العدوي، دار التوحيد للنشر، د ط، د ت - 1/ 73).

(3) يراجع: الآجري أبو بكر: الشريعة، دار ابن حزم، ط 1، 2005 م، ص 36. العكبري أبو عبد الله بن بطة: الشرح والإبانة على أصول الديانة، تح: محمد أبو جيل، دار الآثار بالقاهرة، ط 1، 2013 م، ص 7. اللالكائي أبو القاسم: شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، دار ابن حزم، ط 1، 2005 م، ص 1 - 11.

أو أثرا»[1]. وقد ذهبوا في أصول الدين مذهب الصفاتية كما ذكر الشهرستاني والبغدادي[2].

ومن أعلام هذه المدرسة الإمام أحمد بن حنبل (ت 241/ 855 م) الذي سمّي بإمام أهل السنّة والجماعة، إذ أنّ مقالاته - كما أورد أبو الحسن الأشعري - أوضحت منهاج أهل السنّة وقمع بها بدع المبتدعة[3]، وقد سار على نهجه من جاء بعده متمسكًا بالآثار والسنن، ولكن لا يخفى ما كان للحنابلة من علاقة بالعقل تتراوح بين نزوعٍ نحوه مقابل الأثر أو نفورٍ منه أو توسّطٍ بين الطرفين[4].

*** ثانيًا: مدرسة أهل النظر والكلام:**

ومثّلتها أساسًا الأشاعرة والماتريدية، فقد برزا في ظلّ الحاجة إلى نصرة العقائد السنيّة أمام الغلو الاعتزالي العقلي من جهة، وأمام التطرّف الحشوي الظاهري من جهة أخرى، مؤسّسين بذلك لعلم الكلام السنّي على أسس عقلية، يقول طاش كبرى زاده (ت 968 هـ/ 1561 م): «ثم اعلم أنّ رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي، والآخر شافعي؛ فأمّا الحنفي، فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي إمام الهدى، وأما الآخر الشافعي، فهو شيخ السنّة، ورئيس الجماعة، وإمام المتكلّمين ... أبو الحسن الأشعري البصري»[5].

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 243.

(2) ن م، 1/ 104. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص 272.

(3) انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الدّيانة، دار ابن زيدون بيروت، ط 1، د ت، ص 9.

(4) يشار إلى أنه يوجد داخل المدرسة الأثرية ثلاثة اتجاهات:

* أ - اتجاه ينزع نحو العقلانية: تأثّر بأهل النظر والكلام، ومن رواد هذا التوجّه: ابن عقيل الحنبلي (ت 513 هـ/ 1119 م) صاحب كتاب «الفنون»، وابن الجوزي (ت 597 هـ/ 1201 م)، وأبو يعلى صاحب كتاب المعتمد (ت 458 هـ/ 1066 م).

* ب - اتجاه ينزع نحو النصيّة حدّ الحشوية: متمسّك بظواهر النصوص وحرفيتها، ومن رواد هذا التوجه ابن الراغوني (ت 527 هـ/ 1133 م) صاحب كتاب الإيضاح.

* ج - اتجاه توفيقي وسطي: ينقد كلًّا من التوجهين السابقين، ويعطي للعقل مساحته اللازمة ولكن تكون الكلمة الأخيرة للنصّ، ويمثل هذا التوجّه أساسًا ابن تيمية (ت 728 هـ/ 1238 م) (يراجع: الشافعي حسن: المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان، ط 2، 2001 م، ص 73 - 74).

(5) مصطفى بن أحمد (المشهور بطاش كبرى زاده): مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985 م، 2/ 133 - 134.

وقد مرّ كلا المذهبين بأطوار تاريخية نشأة وتأسيسًا وتكوينًا وتأصيلًا ثم انتهاءً بالانتشار والتوسّع، فقد انتشر المذهب الأشعري - خصوصًا في العهد السلجوقي وما بعده - في كلّ من العراق والشام ومصر والغرب الإسلامي، أمّا المذهب الماتريدي فقد بلغ أوج انتشاره إبان العهد العثماني في الشرق الإسلامي سواء في فارس والهند وشرق آسيا وتركيا، وقد صار هذان المذهبان هما المعتمدان في الدوائر الرسمية وفي الجامعات[1].

3 - الأصول العقدية الجامعة لأهل السنّة:

تجمع أهل السنّة بكافّة مدارسها على جملة من العقائد الموحّدة تميّزها عن غيرها من الفرق، تجعل ممن يتبناها سنّيًّا بغضّ النظر عن توجّهه الاستدلالي، ويمكن أن أحصر تلك العقائد في عشرة نقاط أساسية، وهي:

1 - اعتبار أصول أحكام الشريعة: القرآن والسنّة والإجماع والقياس[2].

2 - الإقرار بكلّ ما جاء عن الله ورسوله ﷺ من قبيل الإيمان بأركان الإيمان الست[3].

3 - إثبات أنّ لله سبحانه وتعالى أسماء وصفات قديمة أزلية قائمة بذاته سبحانه، كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة[4].

4 - إثبات أنّ القرآن كلام الله قديم غير مخلوق[5].

---

(1) يراجع: العوا سليم: المدارس الفكرية الإسلامية، ص 323. والمغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية، ص 271. وعمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامية، ص 192. والشافعي حسن: م س، ص 82. وموسى جلال: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني بيروت، د ط، 1972 م، ص 462.

(2) يراجع: البغدادي: أصول الدين، ص 17. وحسن عثمان: مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد، دار الوطن للنشر الرياض، ط 1، 1413 هـ/ 1992 م، ص 8.

(3) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة المصرية القاهرة، ط 1، 1950 م، ص 320.

(4) يراجع: التفتازاني سعد الدين: شرح العقائد النسفية، تح: مصطفى مرزوقي، دار الهدى الجزائر، د ط، د ت، ص 43 - 44. وابن تيمية تقي الدين: العقيدة الواسطية، تح: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف الرياض، ط 2، 1999 م، ص 57.

(5) انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الدّيانة، ص 20.

5 - إثبات رؤية الله بالأبصار للمؤمنين يوم القيامة[1].

6 - أنّهم لا يكفّرون أحدًا من أهل القبلة بذنب[2].

7 - الإيمان بالشفاعة للنبيّ ﷺ، وأنّها لأهل الكبائر من أمّته[3].

8 - الإيمان بسائر ما ورد في باب السمعيات من طرق الإخبار بفتنة القبر والبعث والحساب والميزان.[4].

9 - القول بوجوب الإمامة، وأنّها حفظ السياسة بالشرع وإقامة الحق بالعدل، والقول بعدم عصمة الإمام[5].

10 - الاعتراف بحقّ الصحابة وأفضليتهم والإمساك عمّا شجر بينهم[6].

المطلب الثاني: فرق ذات طابع سياسي:

1 - الخوارج:

أوّلًا: التعريف:

هي فرقة إسلامية جمعت بين السياسة والدين والثورة، وشغلت حيزًا من تاريخ الإسلام في فترات متقاربة رصدتها أقلام المصنفين في العقائد والفرق والتاريخ، وقد خلّفوا جملة من

---

(1) يراجع: الرازي فخر الدين: الأربعون في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكلّيات الأزهرية، ط 1، د ت، 1/ 292. والنسفي أبو المعين: تبصرة الأدلة في أصول الدين، تح: حسن آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية للشؤون التركية، د ط، 1993 م، 1/ 508.

(2) انظر: الإيجي عضد الدين: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب بيروت، د ط، د ت، ص 389.

(3) يراجع: البزدوي أبو اليسر: أصول الدين، تح: هانز بيتر لينس، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، د ط، 2003 م، ص 166. وابن الراغوني أبو الحسن: الإيضاح في أصول الدين، تح: عصام محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط 1، 2003 م، ص 567.

(4) انظر: البغدادي عبد القاهر: أصول الدين، ص 246. والمواهبي الحنبلي: العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ص 45.

(5) انظر: ابن الراغوني: م س، ص 601. والبغدادي: ن م، ص 271.

(6) انظر: الباقلاني أبو بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، ط 2، 2000 م، ص 63.

المصادر لم يبق منها أثر إلّا النادر[1].

والخوارج كلمة يرجع أصل اصطلاحها إلى المدوّنة السنّية، ثم صارت لقبًا لحزب سياسي وفرقة دينية[2]، عرّفت بتعريف خاص، فهم الذين - كما عرّفهم أبو الحسن - بأنّهم أجمعوا: «على إكفار علي بن أبي طالب – رضوان الله عليه- أن حكّم»[3]، هذا القيد أخرجه الشهرستاني من الخصوص إلى العموم، فصار الخارجي عنده: «كلّ من خرج على الإمام الحقّ الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أم كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمّة في كلّ زمان»[4].

وهو تعريف سياسي كما صرّح غالب عواجي[5]، وقد أضاف ابن حزم إلى ما ذكر آنفًا جملة من الضوابط التي تعرّف الخارجي، وهي كلّ: «من وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبائر والقول بالخروج على أئمة الجور وأنّ أصحاب الكبائر مخلّدون في النار، وأنّ الإمامة جائزة في غير قريش فهو خارجي»[6].

ولكن هذه التحديدات أشبه بالأصول الجامعة للخوارج من أن تكون تعريفًا موحّدًا لها، وعمومًا فقد تلقّبوا بألقاب عدّة، منها ما يرتضونه: كالخوارج والحرورية والشراة والمحكّمة وأهل النهروان[7]، ومنها ما لا يرتضونه: كالمارقة يقول أبو الحسن الأشعري: «وهم يرتضون بهذه الألقاب كلّها إلّا بالمارقة، فإنّهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[8].

---

(1) انظر: عبد الرزاق محمود: الخوارج بلاد المغرب، دار الثقافة فاس، ط2، 1985 م، ص 15.

(2) عبد الحميد عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1967 م، ص 66.

(3) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 156.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 133.

(5) عواجي غالب: الخوارج: تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، رسالة جامعية بكلية الشريعة جامعة الملك عبد العزيز، إشراف الدكتور: عثمان يوسف، سنة 1398/ 1399 هـ، ص 6.

(6) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2/ 270.

(7) انظر: الغصن سليمان: الخوارج، دار كنوز إشبيليا الرياض، ط1، 2009 م، ص 53 ومابعدها. وعواجي غالب، ن م، ص 8 وما بعدها.

(8) الأشعري: م س، ص 191.

ثانيًا: مقالات الخوارج:

ويلاحظ أنّه رغم تعدّد فرق الخوارج، فقد حاول المصنّفون في كتب المقالات والفرق إبراز أهمّ ما يجمعهم من آراء دينية ومبادئ عامة اتفقوا حولها، فلهم مواقف في موضوعات شتّى، منها:

أ - مواقف سياسية:

متعلقة أساسًا بنظام الحكم والإمامة من جهة فلسفتها وشروطها، وهي من أكثر المواضيع التي استحوذت على فكرهم[1]، ورسموا نظرية في الخلافة مفادها: وجوب الإمامة على الأمّة، ووجوب الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة، وجواز إمارة المسلم للإمامة بصرف النظر عن نسبه ولونه وجنسه[2]، وفي هذا إسقاط لشرط القرشية عن الإمام، وتكون إمامته باختيار حرّ يقوم به عامة المسلمين، فإن اختير شخص فليس له أن يتنازل، وصار بذلك الخليفة، ويجب عليه الخضوع التام لما أمر الله به، وإن جار أوتعدّى وجب الخروج عليه بعزله أو قتله[3].

وقد جسَّدت هذه النظرية عمليًّا في ممارسات الخوارج، وذلك بقبولهم ولاية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وبعض من ولاية عثمان بن عفان، ولكنّهم يوّجهون الإدانة لولاية عليّ بن أبي طالب رغم وقوفهم بادئ الأمر معه، فيقول علي المغربي: «وأنّهم رأوا أنّه الإمام الشرعي لمبايعة أهل الحل والعقد له، وحاربوا معه في موقعة الجمل وظلّوا على تأييدهم له ضدّ معاوية حتى ظهور التحكيم، حيث ظهرت مواقفهم المتناقضة من قبول التحكيم، ثم رفضه والخروج على علي لقبوله»[4]. وتكفيره وهذا ممّا اتّفق عليه جلّهم[5]، كما تجسّدت هذه النظرية في جزء منها في توليتهم لمن لم يكن قرشيا، فقد عدّ محمد عمارة ستّة عَشَرَ إمامًا من

---

(1) انظر: المغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، مكتبة وهبة مصر، ط2، 1995 م، ص 172.

(2) انظر: سعد رستم: الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 202. عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، ص 17.

(3) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 72.

(4) المغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية، ص 175.

(5) انظر: الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 46.

أئمَّة الخوارج، فقال: «فمن بين الأئمة الخوارج الذين عقدت لهم البيعة بإمارة المؤمنين لا نجد قرشيًّا واحدا»[1].

ب ـ مواقفهم الاعتقادية:

لا شكّ أنّ الخوارج قد تفاعلوا مع ما طرح من آراء دينية مثل سائر الفرق الإسلامية، وكانت تعدّ تلك المسائل مهمّة في زمانها كمسألة الصفات الإلهية، ومبدأ العدل الإلهي، ومسألة خلق القرآن، وقضيّة الإيمان وما يتفرّع عنها من إشكال حول حكم مرتكب الكبيرة، ورغم أنّ الأحداث السياسية والثورة والحروب كانت شغلها الشاغل، فقد كانوا أصحاب عمل وسلوك ليسوا بأهل نظر[2]، ولذلك وافقوا كثيرًا ممّا ذهب إليه المعتزلة من معتقدات إلّا ما تفرّدوا به من معتقدات خاصة بهم شأنهم شأن فرقة الغيوريين من فرق اليهود، وقد ذكر أبو الحسن الأشعري معتقدات الخوارج، فقال: «فأمّا التوحيد فإنّ قول الخوارج فيه كقول المعتزلة... والخوارج جميعًا يقولون بخلق القرآن... فأمّا القدر فقد ذكرنا من يذهب فيه إلى قول المعتزلة من الخوارج... وأمّا الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد»[3].

وبشيء من التفصيل في مبحث الإلهيات، فإنّ الخوارج اتفقوا على ضرورة معرفة الله عَزَّوَجَلَّ ومعرفة كتبه ورسله وشرائعه على الجملة أو التفصيل، وأنّ المقصّر في ذلك يكون مشركًا عند بعضهم أو كافرًا عند البعض الآخر[4]. ومعرفة الله عَزَّوَجَلَّ ينبني عليها مبدأ التوحيد الذي ذهب فيه الخوارج مذهب المعتزلة، فيقول محمد عمارة: «أجمع الخوارج على تنزيه الذات الإلهية عن أي شبه بالمحدثات، بما في ذلك نفي مغايرة صفات الله لذاته أو زيادتها عن الذات، وذلك حتى لا يفتح الباب لشبهة توهم تعدّد القدماء... وانطلاقًا من هذا الموقف قالوا بخلق القرآن - كلام الله- حتى لا يؤدي القول «بقدم الكلمة إلى ما أدّى إليه في المسيحيّة»[5]، وفي ذات الإطار - أي تنزيه البارئ سبحانه- فقد طرحت فكرة العدل الإلهي، واتّفقت الخوارج على نفي الظلم

(1) عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، ص 17 - 18.

(2) انظر: المغربي علي: ن م، ص 177.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 189 (بتصرف).

(4) انظر: علي المغربي، م س، ص 178.

(5) محمد عمارة: م س، ص 20.

والجور عن الذات الإلهية بأن منح الله سبحانه البشر العقل والإرادة والقدرة، ومن ثم تقرير حريته واختياره في فعله الذي هو من صنع البشر حقيقة لا مجازا»[1].

ومن منطلق اعتبار العمل جزء من الإيمان عند الخوارج: فإنّ الإيمان عندهم: «مركّب من أقوال وأعمال ظاهرة وباطنة، وهو أداء الواجبات واجتناب المحرّمات وإذا ذهب وزال بعض الإيمان زال سائره»[2]، هذه النظرية طبّقت على مرتكبي الكبيرة، وعلى مظالم الحكام والولاة فكفروا بالتبع مرتكب الكبيرة، يقول الإسفراييني: «إنّهم يزعمون: أنّ كلّ من أذنب من أمّة محمّد ﷺ فهو كافر، ويكون في النار خالدًا مخلدًا إلّا النجدات منهم فإنّهم قالوا: إنّ الفاسق كافر على معنى أنّه كافر بنعمة ربّه»[3].

ثانيًا: فرق الخوارج:

اتّسمت الخوارج بالتفرّق وظهرت منها طوائف وفرق صغرى، وكان ذلك سمة بارزة لها عبر التاريخ، بل وكانوا يختلفون ويفترقون لأتفه الأسباب[4]، وفي مسائل جزئية تفصيلية كاختلافهم في حكم القعدة، وفي التقية، وحكم الهجرة من دار مخالفيهم إلى دارهم، وحكم أطفال مخالفيهم وغيرها من المسائل العقدية[5]، وهذا الأمر صعّب على العلماء حصر عدد فرق الخوارج، فاختلفوا في تعدادهم[6].

---

(1) انظر: ن م، ص 19.

(2) الغصن سليمان: الخوارج: نشأتهم وفرقهم، ص 107.

(3) الإسفراييني: التبصر في الدين، ص 47.

(4) انظر: عواجي غالب: الخوارج: تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، ص 168.

(5) ن م، ص 168.

(6) عدّها الأشعري أربع فرق (وهي: الأزارقة والنجدية والإباضية والصفرية)، وأوصلها الشهرستاني إلى ثماني فرق بإضافة (المحكمة، البهنسية، العجاردة الثعالبة)، أما الملطي فأوصلها إلى خمسة وعشرين فرقة، يقول: في باب الفرق وذكرها وشرحها: «والحرورية خمسة وعشرون فرقة». والسكسكي اعتبرهم ثمانية فرق فقال: «وفرقهم ثماني عشرة فرقة: الأزارقة والأباضية والبهيسية والعجاردة والمفضلية والصفرية والنجدات والرشيدية والثعالبة والعوفية والمعلومية والكنارية والميمونية والعبدلية والمطيخية واليزيدية والصلتية والبكرية».

يراجع: (الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، ص 156. الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 133. الملطي: التنبيه والرد، ص 70. والسكسكي: البرهان في معرفة عقائد الأديان، ص 20).

أ - الأزارقة: أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المكنّى بأبي راشد[1] أوّل من أحدث الخلاف في الخوارج، وتعدّ فرقته من أكبر فرق الخوارج، فهي أكثر عددًا وأشدّ قسوة[2]، خرجوا من البصرة إلى الأهواز، قال البغدادي: «وانضمَّ إليهم خوارج عمان فصاروا أكثر من عشرين ألفا، واستولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس وكرمان وجبوا خراجها»[3].

تجمعهم جملة من المقالات ذكرها الأشعري، فيقول: «الأزارقة تقول: «إنّ كلّ كبيرة كفر وإنّ الدار دار كفر، يعنون دار مخالفيهم، وأنّ كلّ مرتكب معصية، كبيرة، ففي النار خالدًا مخلدا، ويكفّرون عليًّا رضوان الله عنه في التحكيم، ويكفّرون الحاكمين أبا موسى وعمرو بن العاص ويرون قتل الأطفال»[4]».

وقد ضبط الشهرستاني مقالاتهم في ثمانية بدع فصّل فيها كلام الأشعري، وأضاف إليها: «عدم تجويزهم للتقية، وإسقاط حدّ الرجم على الزاني لعدم ذكره في القرآن، وكذلك إكفار القعدة والبراءة منهم وإن كانوا يوافقونهم في الدين، وإكفار من لم يهاجر إليهم، وتجويزهم قتل أطفال المخالفين ونسائهم، وكذلك تجويزهم أن يبعث الله نبيًّا يعلم أنّه يكفر سواء قبل نبوّته أو بعدها»[5].

ب - النجدات:

تنسب إلى نجدة بن عامر الحنفي[6]، الذي خرج مع عسكره من اليمامة تأييدًا للأزارقة،

---

(1) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي الحروري (ت 75هـ/ 685 م) وكنيته أبو راشد، من رؤوس الخوارج صحب ابن عباس أول أمره وكان ممن خرج على عثمان بن عفان، ووالى عليًّا بن أبي طالب وخرج عليه، وكان خروجه في خلافة يزيد بن معاوية ومؤسسًا جماعته في الأهواز. يراجع: (الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين لبنان، ط15، 2002 م، 7/ 351. وابن حجر: لسان الميزان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 2002 م،ج 8/ 246-247).

(2) انظر: الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 49. والبغدادي. الفرق بين الفرق، ص 78.

(3) البغدادي عبد القاهر: ن م، 78.

(4) الأشعري: ن م، ص 159.

(5) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 139 - 140 - 141.

(6) **نجدة بن عامر الحروري الحنفي** (ت 69هـ/ 688 م): من بني حنيفة من بكر بن وائل رأس الفرقة النجدية، وإليه تنسب، من أصحاب الثورات في صدر الإسلام، له مقالات (ابن حجر: لسان الميزان،8/ 258. =

فأخبِر بمخالفات نافع بن الأزرق[1]، فاستقل عنه بمن تبعه من أصحابه وبويع على الخلافة، وامتد ملكه من اليمامة حتى بلغ صنعاء والبحرين والقطيف[2]، إلى أن اختلف أصحابه عليه وقتلوه وتفرّقوا إلى طوائف[3].

وقد تميّزوا بجملة من المقالات، منها: القول في العذر بالجهل فيما يسوغ فيه الاجتهاد ممّا لم يكن واجب المعرفة، كمعرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، فهذا الواجب جملة، وما دونه معذورون بجهالته حتّى تقوم الحجّة، وعليه فقد تسامحوا مع من وافقهم فأجازوا العفو عنهم. كما أنّهم - وفق رأيهم -لا يعذبون في النّار ولا يخلدون. ومن معتقدهم: أنّ من أصرّ على صغيرة فهو مشرك، أمّا من أتى كبيرة غير مصرّ عليها فغير مشرك، إذ الإشراك في فهمهم: هو الإصرار على الذنب. وقد أجازوا التقيّة في القول والعمل بخلاف الأزارقة، وخالفوهم كذلك في حكم القعدة: فالنجدات يرون أنّهم منافقون لا مشركون[4].

ج - العجاردة:

أتباع عبد الكريم بن عجرد[5]، ضمّت خمس عشرة طائفة حسب تصنيف الأشعري[6]، في حين عدّ البغدادي من فرقها عشرة[7]، وقد تفرّدت بأقوال وآراء حصرها الشهرستاني بقوله: «تجب البراءة عن الطفل حتى يدعى للإسلام ويجب دعاؤه إذا بلغ، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم، ولا يرون المال فيئًا حتى يقتل صاحبه، وهم يتولّون القعدة إذا عرّفوهم بالدّيانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فريضة، ويكفرون بالكبائر، ويحكى عنهم أنّهم ينكرون كون سورة

= الزركلي: الأعلام 8/ 10).

(1) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 163. الشهرستاني: ن م، 1/ 141.

(2) انظر: عواجي غالب: الخوارج: تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، ص 171.

(3) وهي ثلاث طوائف (النجدية والعطوية والفديكية) يراجع: الأشعري أبو الحسن: م س، ص 164.

(4) انظر: الأشعري: ن م، ص163. الشهرستاني: ن م، 1/ 142 - 143. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص82 - 83. المغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية، ص 183 - 184.

(5) عبد الكريم بن عجرد: أحد رؤساء الخوارج وهو كبير الطائفة المعروفة بالعجارة (الصفدي يحيى: الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي بلبنان، ط1، 2000 م، 19/ 57).

(6) انظر: الأشعري: ن م، ص 164 - 165.

(7) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 87.

يوسف من القرآن، ويزعمون أنّها قصّة من القصص، قالوا: لا تجوز أن تكون قصّة العشق من القرآن»[1].

د - الصفرية:

تنسب إلى زياد بن الأصفر، ومعتقدهم في الجملة كمعتقد الأزارقة[2]، إلّا أنّهم خالفوهم كما النجدات والإباضية في أمور جمعها الشهرستاني بقوله: «أنّهم لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين لهم في الدين والاعتقاد، ولم يسقطوا الرجم، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين ولا بتكفيرهم ولا بتخليدهم في النار، وقالوا: التقيّة جائزة في القول دون العمل، وقالوا: ما كان من الأعمال عليه حدّ واقع، فلا يتعدّى بأهله الاسم الذي لزم به الحدّ كالزنا والسرقة والقذف فيسمّى زانيًا، قاذفًا، لا كافرًا مشركا، وما كان من الكبائر ممّا ليس فيه حدّ لعظم قدره مثل ترك الصلاة، والفرار من الزحف، فإنّه يكفر بذلك»[3]. هذا ويشار إلى أنّ المذهب الصفري كان له انتشار في المغرب الإسلامي، عبر عكرمة مولى ابن عباس (105 هـ/ 723 م) كما قيل[4]، حيث اتّصل برؤساء القبائل ما أدّى إلى انتشار المذهب بين قبائل البربر. يقول محمود عبد الرزاق: «ولم يقتصر انتشاره على البربر وحدهم، بل تعدّاهم إلى العناصر الأخرى، فبعض العرب المقيمين بإفريقية دانوا بالمذهب الصفري»[5].

هـ - الإباضيّة:

تنسب إلى عبد الله بن أباض[6] (ت 86 هـ/ 705 م) نسبة قياسية، وذلك لشهرة مواقفه

---

(1) الشهرستاني، الملل النحل، 1/ 148.

(2) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 84.

(3) الشهرستاني، ن م، 1/ 159.

(4) يراجع: الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية لبنان، د ط، 2004 م، ترجمة عكرمة البربري عدد 3787، ص 2727.

(5) عبد الرزاق محمود: الخوارج في بلاد المغرب الإسلامي حتى منتصف القرن الرابع، دار الثقافة المغرب، ط 2، 1985 م، ص 49.

(6) **عبد الله بن أباض**: هو عبد الله بن أباض المقاعسي المري التميمي، من بني مرّة رأس الإباضية، كان معاصرًا لخلافة معاوية وعاش في أواخر ولاية عبد الملك بن مروان (يراجع: الزركلي خير الدين: الأعلام، 4/ 62).

تجاه الحكام المخالفين[1]، وإن كان المؤسّس الحقيقي والفعلي علميًا وعقديًا لهذه الفرقة هو جابر بن زيد الأزدي[2] (ت 93 هـ/ 711 م)، فقد عدّ: «بحر العلم وسراج الدين، وأصل المذهب وأسّه الذي قامت عليه آطامه»[3].

هذا وقد عرف هذا المذهب - كما قرّر محمد أبو قحف - بميله: «إلى المسالمة والاعتدال في الرأي والتطوّر في فكره العقائدي والأصولي السياسي، الأمر الذي أتاح لهم فرصة التواجد في الساحة السياسية والفكرية العربية والإسلامية، واستمر ذلك حتى العصور الحديثة»[4].

يقول بيير كوبرلي: «الإباضية من خلال تميّز ذاتها عن فروع أخرى متطرّفة من الخوارج وأحيانًا بمضادتها عن طريق وسطية معتدلة مع التمسّك بالمطلب الأساسي للمحكّمة الأولى: وهو نقاوة الإيمان إلى رفض التطرّف، هذا قد يعود الفضل في بقاء مجموعات (إباضية) إلى هذا اليوم في عمان وتنزانية (زنجيا) وليبيا (جبل نفوسة، زوارة) وتونس (جربة) والجزائر (المزاب)، بينما لم تبق الحركات الخارجية الأخرى بعد الدولة العباسية»[5].

وقد عدّت عند مؤرخي الفرق من أهل السنّة من فرق الخوارج[6] وإن كان الإباضيون ينكرون هذه النسبة، فيقول علي معمّر: «والإباضية يقفون في قفص الاتهام، يقاسون ألم الجفاء من إخوتهم لأنّهم فيما تزعم تلك التهمة الظالمة (خوارج)، ومن المؤسف أنّ أكثر الكتّاب سواء كانوا كتّاب مقالات في العقائد أو كتّاب تاريخ، يتّبعون مجاري الأحداث السياسية، ووقفوا

(1) انظر: معمر علي: الإباضية مذهب إسلامي معتدل، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية عمان، ط 2، دت، ص 9.

(2) **جابر بن زيد الأزدي**: يكنّى بأبي الشعثاء، أصله من عمان كان من أهل البصره وهو تابعي وفقيه، صحب ابن عباس وعدّ من رؤوس الإباضية نفاه الحجاج إلى عمان (يراجع: الزركلي خير الدين: الأعلام، 2/ 104).

(3) الحارثي سالم: العقود الفضية في أصول الإباضية، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة عمان، د ط، 1983 م، ص 94.

(4) أبو قحف محمد: قصّة الخلافة: نشأة الخوارج وتطور فرقهم ومذاهبهم حتّى العصر الحديث، المكتبة القومية الحديثة مصر، دط، 1983 م، ص 172.

(5) كوبرلي بيير: مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية سلسلة دراسات 5، تر: عمار الجلاصي، د ط، د ت، ص 7.

(6) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 170. الشهرستاني: الملل والنحل، ص 156. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 95.

بالنسبة إلى الإباضية موقف المدّعي العام، الذي يعتقد أنّ نجاح مرافعته يتوقف على إثبات التهمة»[1].

وإذا ما تتبعنا المرتكزات العقدية التي قامت عليها الإباضية في مقابل معتقدات جمهور أهل السنّة، فإنّها لا تخرج عن جملة من المسائل، التي يمكن حصرها في الآتي:

- منها ما يتعلّق بباب الإلهيات:

فقد ذهبوا في تقرير الصفات الإلهية مذهب المعتزلة، يقول سالم الحارثي: «فمذهب الإباضية أنّ صفاته الذاتية هي ذاته لا بشيء زائد عليه»[2]، كما كانوا موافقين للمعتزلة في مسألة الرؤية، يقول سرحان الأزكوي: «وأنّ الله سبحانه لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة»[3]. الأمر ذاته في مسألة خلق القرآن، يقول سالم الحارثي: «من ذلك قول من قال: أنّ القرآن غير مخلوق، فعند المحقّقين من الإباضية: أنّه مخلوق، إذ لا تخلو الأشياء: إمّا أن تكون خالقًا أو مخلوقا، وهذا القرآن الذي بأيدينا نقرؤه مخلوق لا خالق، لأنّه منزّل ومتلو، وهو قول المعتزلة والعلم غير المعلوم»[4].

وإن كان هناك خلاف في المسألة بين إباضية المشرق وإباضية المغرب، فقد تعدّى الأمر عند هذه الثانية مسألة خلق القرآن إلى خلق الوحي وحدوثه وتلاوة النبي له على أمّته وكتابته في اللوح المحفوظ، وفق ما أورد صابر طعيمة[5].

- وأمّا ما ورد في شأن مسألة الإيمان وما يتفرّع عنها:

فالإيمان في معتقدهم: قول وعمل ونيّة[6]، لا فصل بينهم، فالنطق بالشهادة وحدها لا يكفي، بل تجب طاعة الله وتطبيق شريعته عقيدة وعملا، فالإيمان والإسلام اسمان مترادفان

(1) معمر علي: الإباضية بين الفرق الإسلامية، منشورات وزارة التراث القومي عمان، ط1، 1994م، 1/ 14.

(2) الحارثي سالم: م س، ص 297.

(3) الأزكوي سرحان: كشف الغمّة الجامع لأخبار الأمّة، تح: محمد حبيب صالح ومحمود السليمي منشورات وزارة التراث والثقافة عمان، ط 2، 2013 م، 2/ 321.

(4) سالم الحارثي: ن م، ص 299.

(5) انظر: طعيمة صابر: الإباضية: عقيدة ومذهبًا، دار الجيل بيروت، د ط، 1986 م، ص 109.

(6) الأزكوي سرحان: م س، 2/ 321.

لأمر واحد[1]، وعليه فمرتكب الكبيرة عندهم كافر كفر نعمة، يقول علي معمّر: «يرون في مرتكب الكبيرة رأي الحسن البصري وجابر بن زيد، لا يحكمون عليه بالشرك كما يقال عن الخوارج، وإنّما يقولون هو منافق»[2]. وتحرم الشفاعة عندهم لارتكاب فاعلها (المعاصي)، بل إنّ العاصي هو المخلّد في النّار بخلاف مذهب أهل السنّة، يقول المفتي العام لسلطنة عمان أحمد الخليلي: «وعقيدتنا معشر الإباضية أنّ كلّ من دخل النّار من عصاة الموحّدين والمشركين مخلدون فيها إلى غير أمد، كما أنّ من دخل الجنّة من عباد الله الأبرار لا يخرجون منها، وأنّ الداران دارا خلود، ووافقنا على ذلك المعتزلة والخوارج على اختلاف طوائفهم، وإنّما خالفنا الخوارج من حيث أنّهم يحكمون على كلّ معصية تؤدّي إلى العذاب بالشرك المخرج من الملّة، فخالفوا بذلك نصوص الكتاب والسنّة وإجماع الأمة»[3].

- وأمّا ما ورد في باب السمعيات:

فقد ثبت أنّ الإباضية اعتبرت الصراط والميزان غير حسّيّين بل معنويين، باعتبار أنّ الأعمال معنوية الطبع، والميزان ماهو إلّا لتمييز الأعمال وتفصيلها والله غنيّ في تصوّرهم عن إثبات ذلك حسّيًّا بميزان حقيقي[4].

ولا شكّ أنّ الإباضية تحدّثت عن الإمامة واعتبرتها فريضة، وأنّها غير مقصورة على قريش، لكنّها ترى خلاف سائر فرق الخوارج أنّه لا يحلّ الخروج على الإمام العادل، كما أنّه ليس بواجب الخروج على الإمام الجائر[5].

2 - الشيعة:

أوّلًا: تعريفها:

ثاني أكبر طائفة من المسلمين وتعدّ من أقدم المذاهب السياسية الإسلامية[6]، كان منشؤها

---

(1) طعيمة صابر: م س، ص 111.

(2) معمر علي: الإباضية مذهب إسلامي معتدل، ص 54.

(3) خليل أحمد: الحق الدامغ، منشورات وزارة التراث القومي، د ط، 1409هـ، ص 191.

(4) انظر: الباروني أبو الربيع: مختصر تاريخ الإباضية، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، د ط، ت، ص 84. صابر طعيمة: ن م، ص 126.

(5) انظر: معمر علي: م س، ص 25.

(6) أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 30.

ودافع ظهورها سياسيًا باعتبار الاسم (الشيعة): أي الأتباع والأنصار[1]، وقد جاء في تعريفهم:

أ - من منظور سنّي- كما أورد الأشعري- أنّهم: «الذين شايعوا عليًّا ويقدمونه على سائر أصحاب النبيّ ﷺ»[2]، وضبط ابن حزم تعريفهم بأنّهم: «رأوا عليّا أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وهو أحقّ بالإمامة وأولاده من بعده، ومن خالفهم في هذا ليس شيعيا»[3]، ولعلّ أجمع تعريف سنّي للشيعة ما ذكره الشهرستاني بأنّهم: «الذين شايعوا عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصًّا ووصيّة، إمّا جليًّا أو خفيا، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقيّة من عنده... والإمامة قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسل إغفالها وإهمالها ولا تفويضها للعامة وإرسالها»[4].

ب - أمّا من منظور شيعي: فقد عرّفها القمّي (301هـ/ 913م) بأنّها: «فرقة عليّ بن أبي طالب المسمّون بشيعة عليّ في زمان النبي ﷺ وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته»[5]، ووافقه في ذلك النوبختي في كتابه فرق الشيعة[6]، وإن كان هذا التعريف جامعًا غير مانع، إذ أنّه لم يحددّ الأصول الاعتقادية الخاصة بالشيعة، فلذلك قد جاء في طرح الشيخ المفيد (ت 413 هـ) أنّ الشيعة بعلامة التعريف (ال): «هو على الاختصاص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين علي عَلَيْهِ السَّلَامُ على سبيل الولاء، والاعتقاد بإمامته بعد الرسول عليه الصلاة والسلام بلا فصل ونفي الإمامة عمن تقدّمه في مقام الخلافة، وجعله في الاعتقاد متبوعًا لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء»[7].

---

(1) انظر: ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، 8/ 188.

(2) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 65.

(3) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2/ 270.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل،1/ 169.

(5) القمي سعد الدين: المقالات والفرق، مركز انتشارات علمي (فارسي)، تح: محمد جواد مشكور، دط، د ت، ص 15.

(6) انظر: النوبختي: فرق الشيعة، ص17.

(7) العكبري البغدادي الملقب الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تح: مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي طهران، د ط، 1372 هـ، ص 2.

ثانيًا: نشأتها:

بالنظر إلى تاريخ ظهور فرقة الشيعة ونشأتها، يلاحظ أنّ التشيّع ظاهرة سابقة لظهورهم كفرقة دينية، ذلك أنّ مبدأه كان حبّ آل البيت وموالاتهم ونصرتهم، يقول سليم العوا: «ذلك أنّ المذهب الشيعي يرتبط أساسًا بمسألة وجدانية أو عاطفية: هي حبّ آل البيت، ومن ثمّ فقد استغرق استحكام هذه العاطفة في النفوس ثم صياغة الآراء الدينية التي ظهرت نتيجة لذلك»[1]، وقد غذّت تلك العاطفة بعض النصوص الدينية في حبّ ونصرة آل البيت وفضل الإمام عليّ[2]، هذا مع جنوح عدد من الصحابة نحو القول بإمامة عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومعروفون بانقطاعهم إليه، ومنهم: المقداد بن الأسود الكندي وسلمان الفارسي وأبو ذرّ الغفاري وعمار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وعليه فقد ذهب بعض علماء الشيعة إلى اعتبار أنّ التشيع أصيل في الإسلام. فعدّ النوبختي هذه الثلّة المناصرة لعليّ أولى فرق الشيعة[3]، ووافقه في ذلك القمّي في كتابه المقالات والفرق[4]، ويقول محسن الأمين العاملي: «ومن وافق مودّته مودّة علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهم أوّل من سمّي باسم التشيّع من هذه الأمّة»[5]، في حين ذهب بعضهم إلى اعتبار التشيّع من وضع رسول الله ﷺ، فيقول آل كاشف الغطا (ت 1294هـ/ 1976 م): «إنّ أوّل من وضع بذرة التشيّع في حقل الإسلام هو صاحب الشريعة الإسلامية نفسها، يعني أنّ بذرة التشيّع وضعت مع بذرة الإسلام جنبًا إلى

---

(1) العوا محمد سليم: المدارس الفكرية الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016 م، ص 111.

(2) من النصوص الدينية:

* ما رواه الترمذي: عن شعبة عن النبي ﷺ قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه». قال أبو عيسى الترمذي: «هذا حديث حسن غريب». (الترمذي أبوعيسى: الجامع الكبير، باب مناقب علي بن أبي طالب، ح ر 3713، دار الغرب الإسلامي 6/ 79).

* ما رواه البخاري: عن النبي ﷺ قال لعليّ: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى».(البخاري: الجامع الصحيح، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي، طبعة دار ابن كثير، ح ر 3706، ص 913).

(3) النوبختي: م س، ص 18.

(4) القمّي سعد: ن م، ص 15.

(5) العاملي محمد الأمين: الشيعة في مسارهم التاريخي، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، ط 2، 2005 م، ص 34.

جنب»[1]، كلّ هذه الآراء هي محاولة لشرعنة التشيّع وتأصيله، ولكن هذا الأمر يردّه الواقع والتاريخ ليُجَلّى عن أنّ: «أوّل ما ظهرت الدعوة (التشيّع) ظهرت بسيطة محدودة في عدد قليل من الناس، لم تكن تمثّل رأيًا عامًّا إسلاميًّا أو تيارا سياسيًّا منظّمًا... وحاصله عند هؤلاء:.. أنّهم جماعة أطلقوا على أنفسهم - أصحاب علي - إلى القول بأنّ الخلافة ميراث أدبي مجتهدين في ذلك بقولهم: لو كان النبي يورث في ماله لكانت قرابته هي أولى بإرثه وكذلك الإرث الأدبي»[2].

تلك الفكرة البسيطة كانت لها ظروف سياسية أعقبت وفاة النبي ﷺ، فتبلورت فكرة التشييع سياسيًّا، وكانت قادحة في ظهور التشييع السياسي واختلف المحقّقون: أي الأحداث كانت باعثًا للتشيّع؟

فبرنارد لويس Bernard Lewis يرى أنّ التشيّع بعد وفاة رسول الله ﷺ ظهر كحركة سياسية صرفة تطالب بانتخاب عليّ للخلافة[3]، في حين أرجعها يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen إلى معركة صفين، فيقول: «بمقتل عثمان انقسم الإسلام إلى حزبين: حزب عليّ في مقابل حزب معاوية، والحزب يطلق عليه في العربية اسم «الشيعة»، فكانت شيعة عليّ مقابل شيعة معاوية، لكن لمّا تولى معاوية الملك في دولة الإسلام كلّها، لم يعد عليّ مجرّد رئيس حزب، أصبح استعمال اللفظ «شيعة» مقصورًا على أتباع علي»[4].

ويظهر أنّ مقتل الإمام عليّ وتنازل الحسن بن عليّ لمعاوية بن أبي سفيان عن الحكم، وما يتبعه من قسوة الأمويين على أتباع عليّ، أدّت في النهاية إلى استشهاد الحسين بن علي (سنة 61 هـ) في كربلاء، كلّ تلك العوامل رسّخت البعد العاطفي، وأجّجته ودفعت به نحو التشيّع[5]، ليظهر بعده المظهر السياسي بمظهر مذهب ديني، الذي أصّل له بأصول كالقول بوجوب

(1) الغطاء محمد الحسن آل كاشف: أصل الشيعة وأصولها، دار الأضواء لبنان، ط1، 1990 م، ص 118.

(2) طعيمة صابر: دراسات في الفرق، ص 9 - 10.

(3) انظر: عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 13.

(4) فلهاوزن يوليوس: أحزاب المعارضة السياسية، تر عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1958 م، ص 146.

(5) انظر: العوا محمد سليم: م س، ص 111.

الإمامة وعصمتها وبالتقيّة مع تغذية ذلك ببعض المؤثّرات الفارسية[1]، يقول محمد عمارة: «أمّا عندما بدأ القول بالإمامة وبدأ التأليف فيه ورواية الأحاديث والقصص التي تدور حول (النصّ والوصيّة) لعليّ وبنيه، عندما بدأ ذلك نشأت عقيدة التشيّع التي ميّزتهم عن الفرق الأخرى، وتكوّن التنظيم الشيعي الذي اعتنق أهله الاعتقاد»[2].

ثالثًا: أهم الفرق الشيعية وأبرز معتقداتها:

لم يسلم التشيّع من التشتّت والتفرّق مثل سائر الفرق الإسلامية، بل وأكثر منها، ولئن كان الجامع للشيعة وفق طرح الأشعري: أنّهم الذين شايعوا عليًّا ويقدمونه على سائر أصحابه[3]، فمن الفرق من غالى معتقده، ومنهم من اقتصد، ومنهم من توسَّط، ومن الفرق من حكم عليها بالفناء، وأخرى استمر بقاؤها.

وعليه ففي إطار تقسيم فرق الشيعة ألحظ أنّها لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات:

أ- فرق غالية خارجة عن الشيعة (الغلاة):

فالشيعة عند الأشعري ثلاثة أصناف: منها صنف الغلاة[4]، وجعلها الشهرستاني فرقة واحدة من أصل خمسة فرق شيعية كبرى، وعرّفهم بأنّهم: «هم الذين غالوا في حقّ أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربّما شبّهوا واحدًا من الأئمَّة بالإله، وربما شبّهوا الإله بالخلق»[5].

فمن غلاة الفرق مَنْ أوجبت الألوهية لغير الله كالسبئية الذين ألّهوا الإمام عليّ، ومنهم الرزامية ظهروا بخراسان وساقوا الإمامة إلى أبي مسلم وادَّعوا حلول الإله فيه، ومنهم الجناحية أصحاب عبد الله من معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين، وادّعوا أنّ معاوية ينبت في قلبه الإله، وأنّ الأرواح تناسخت، وأنّ روح الله جلّ اسمه كانت في آدم، ثم تناسخت حتى صارت

(1) انظر: الحنفي عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 622.

(2) عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، ص 204.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 65.

(4) ن م، ص 65.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 208.

فيه وادعى الألوهية، وأنّه نبيّ، فعبده أتباعه وأنكروا القيامة وفناء الدنيا واستحلوا المحارم[1].

ومن غلاة الفرق كذلك من أوجبت النبوّة بعد النبي ﷺ في غيره كفرقة الغرابية والمغيرية والبيانية.

ولكن انتساب الغلاة إلى فرق الشيعة أمر تفنّده الشيعة أنفسهم، فيقول علي الربّاني: «إنّ وسم الشيعة بالغلاة أمر مرفوض، لأنّ الغلاة هم القائلون بألوهية وربوبية أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، واعتقاد كهذا هو كفر وشرك، من هنا كفّر أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الغلاة وتبرؤوا منهم، وتبعهم في ذلك علماء الشيعة الذين اعتبروهم من الفرق الخارجة عن الإسلام[2].

وذهب جعفر السبحاني إلى أبعد من ذلك، فقال: «نحن نعاتب المشايخ: النوبختي والأشعري والبغدادي والإسفراييني والشهرستاني والرازي وغيرهم من كتّاب تاريخ العقائد وأصحاب المقالات حيث نسبوا هؤلاء إلى الشيعة مع تصريحهم بأنّهم غلاة كفّار لا يمتّون إلى الإسلام والمسلمين بصلة»[3].

ب - فرق شيعية قديمة انقرضت (فرق بائدة):

مثّلت قضيّة الإمامة نقطة ارتكاز في الفكر الشيعي، ولكن اختلفت فرق هذا الفكر في من هو أحقّ بالإمامة، وفي نسل من تكون الإمامة، هذا مع اتفاقهم جميعًا في إمامة الإمام علي وإمامة الحسن والحسين. يقول الطباطبائي: «توجد الانشعابات في جميع الأديان، وخاصة في الأديان السماوية اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، أمّا المذهب الشيعي فلم يطرأ عليه ولم يظهر فيه أيّ انشعاب في زمن أئمته الثلاثة (الإمام علي والحسن والحسين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)»[4].

لكن بعد ذلك اختلفت آراؤهم، فالمتتبّع لتاريخ التشيّع يرصد ظهور فرق تحزّبت للأئمة من نسل الإمام علي، كانت لها مقالات خاصة، ولكن لم تتطوّر ولم تستمر فحكم عليها بالفناء.

---

(1) المغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية، ص 146 - 147.

(2) الكلبايكاني علي الرباني: دروس في الشيعة والتشيع: تعريب: أنوار الرصافي، منشورات جامعة المصطفى العالمية، ط2، 1430هـ، ص 28.

(3) السبحاني جعفر: بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق قم إيران، ط 2، 1428 م، 7/ 19.

(4) الطباطبائي محمد حسين: الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة والنشر لبنان، ط 1، 1999 م، ص 58.

يقول الكلياكاني: «أما الفرق الشيعية البائدة فهي الكيسانية[1] والناووسية[2] والفطحية[3] والواقفية[4]»[5].

(1) **الكيسانية**: بعد استشهاد الإمام الحسين ذهب الأكثرية من الشيعة إلى إمامة ابنه عليّ بن حسين، وذهبت الأقلية منهم إلى إمامة محمد بن عليّ بن أبي طالب بن الحنفية وسمّوا بالكيسانية، نسبة إلى المختار بن عبيدة الثقفي الملقب بكيسان مولى عليّ بن أبي طالب، وصاحب مقالة إمامة محمد بن الحنيفية، هذا الذي قام بثأر الحسين بن علي بن أبي طالب، وقتل أكثر الذين قتلوا الحسين بكربلاء.. يقول النوبختي: «قالت إن محمد بن الحنفية رحمه الله تعالى هو الإمام المهدي وهو وصي عليّ بن أبي طالب، ليس لأحد من أهل بيته أن يخالفه ولا يخرج عن إمامته ولا يشهر سيفه إلّا بإذنه... وأنّ من خالف محمد بن الحنفية كافر مشرك».
(يراجع: النوبختي: فرق الشيعة، ص 27. البصري أبو مصعب: أضواء على الفرق على المذاهب الإسلامية، ص 77. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 46. الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ص 58).

(2) **الناووسية**: من الفرق الشيعية، قالوا بإمامة الستّة: الإمام علي والحسن والحسين وعلي بن الحسين والباقر والصادق، ويقول النوبختي: «فلما توفي أبو عبد الله جعفر بن محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ، افترقت شيعته بعده بستة فرق، منها: فرقة قالت أنّ جعفر بن محمد حيّ لم يمت ولا يموت حتى يظهر ويلي أمر الناووسي أنّه المهدي المنتظر... تسمى الناووسية وسمّيت كذلك لرئيس لهم من أهل البصرة يقال له فلان من فلان الناووس، وهو عجلان بن ناووس ويقلّد أتباعه هذه الفرقة في أمر دينهم جعفر بن أبي طالب»، يقول الإسفراييني: «ويقلدونه في جميع أبواب الدين، حتى لو سئل واحد منهم عن جواز الرؤية على الله تعالى وعن نفي خلق القرآن. أو إثبات الصفات أو غير ذلك لكان جوابه: إنا نقول فيه بقول جعفر ولا ندري ما قول جعفر فيه، غير أنّهم يتفقون في تكفير أبي بكر وعمر».
(يراجع: النوبختي: ن م، ص 67. البصري أبومصعب: م ن، ص 59. الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 53. الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 37).

(3) **الفطحية**: سماهم أبو الحسن الأشعري بالعمارية نسبة إلى عمار بن موسى الساباطي، أحد رؤساء هذه المقالات التي تذهب إلى إمامة عبد الله الأفطح الولد الأكبر لجعفر الصادق، فمالت طائفة من الشيعة إلى إمامته، وذلك راجع كما يقول السبحاني: «لما رووا عن الأئمة: أن الإمامة في الأكبر من ولد الإمام، ثم منهم من رجع عن القول بإمامته لما امتحنوه بمسائل من الحلال والحرام ولم يكن عنده جواب. ولما ظهرت منه الأشياء التي لا ينبغي أن تظهر من الإمام، ثم إنّ عبد الله مات بعد أبيه بسبعين يوما، فرجع الباقون عن القول بإمامته، إلى الإمام موسى بن جعفر».
(يراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 99. السبحاني: بحوث في الملل والنحل، 7/ 54).

(4) **الواقفية**: بعد وفاة موسى بن جعفر (موسى الكاظم)/ الإمام السابع، ذهب الأكثرية إلى إمامة ابنه الرضا إمامًا ثامنًا، وتوقفت جماعة في إمامة الإمام السابع وسموا بالواقفية، قال أبو الحسن الأشعري: «يدعون الواقفة لأنّهم وقفوا على موسى بن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره». (يراجع: الأشعري: ن م، ص 100. الطباطبائي: محمد حسن: ن م، ص 58).

(5) الكليايكاني علي الرباني: دروس في الشيعة والتشيّع، ص 30.

ويقول عنها أبومصعب البصري: «وجميع هذه الفرق وما تفرّع عنها انقرضت وبادت وأصبحت في خبر كان وليس لها وجود»[1].

ج - فرق شيعية سائدة / باقية: (الإسماعيلية[2]/ الزيدية/ الإمامية الاثني عشرية):

أوّلًا: الزيدية:

فرقة شيعية تنتسب إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[3]، أي عدلت عن إمامة محمد الباقر/ الإمام الخامس للإمامية الاثني عشرية إلى أخيه زيد بن علي زين العابدين. وكان من علماء آل البيت، عرف بورعه وطلبه الثأر للحسين ووقف بوجه الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك[4]، أخذ من علماء آل البيت، كانت له صلة بواصل بن عطاء المعتزلي حتّى عدّ من تلاميذه - كما صرح بذلك الشهرستاني[5]-، فأخذ عنه الأصول وأخذ عن أبي حنيفة الفروع، وإن فنّد بعض الزيديين هذا الأمر، يقول المرتضى المحطوري: «وقد زعم بعضهم أنّ الإمام زيدًا أخذ مذهبه في العقيدة من واصل، وأخذ مذهبه الفقهي من أبي حنيفة، الحقيقة أنّ واصلًا وأبا حنيفة استمدًا مذهبهما من زيد وأهل بيته كما يستمد السحاب ماءه من البحر»[6]، وبعد استشهاده سنة 122هـ/ 740 م بالكوفة قالت فرقة بإمامته، وسمّيت الزيدية عرّفها النوبختي بأنّها: «فرقة قالت أنّ عليًا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أفضل الناس لقرابته من رسول الله ﷺ وآله ولسابقته وعلمه، ولكن كان جائزًا على الناس أن يولّوا غيره إذا كان الوالي الذي يولّونه مجزئا»[7].

هذا المنطلق جعلها من أعدل الفرق الشيعية، يقول عنها إسماعيل الأكوع - وهو من علماء

(1) البصري أبو مصعب: م س، ص 77.

(2) أخر الكلام في الإسماعيلية لحين التعرّض للفرق الباطنية لأنّها تدخل حسب تصنيفها من الفرق الباطنية.

(3) انظر: الأكوع إسماعيل: الزيدية: نشأتها ومعتقداتها، مكتبة الجيل الجديد صنعاء، ط 3، 2007 م، ص 13.

(4) الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ص 59. البصري أبو مصعب: أضواء على الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 74.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 180. عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق، ص 38.

(6) المحطوري الحسن المرتضى: الزيدية، مكتبة بدر للطباعة والنشر صنعاء، ط1، 2014 م، ص 12.

(7) النوبختي: م س، ص 21.

الزيدية -: «هي إحدى الفرق الشيعية الثلاث: الزيدية والاثنى عشرية (الجعفرية) والإسماعيلية (زيدية إمامية باطنية)، ولكن الزيدية أعدلها وأقربها إلى مذهب أهل السنّة والجماعة. وذلك لأنّهم - أي الزيدية- كانوا لا يعتقدون بما يعتقد به الجعفرية من عصمة الأئمة الاثنى عشر والقول بالبداء والتقية والمتعة، وكانت في بداية ظهورها وعصر نشأتها على ما كان عليه السلف الصالح من العمل بأحكام كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ فقط»[1].

وقد قام اعتقاد الزيدية على ستّة مبادئ:

- **التوحيد**: ذهبت فيه الزيدية مذهب المعتزلة من جهة اعتبار الصفات هي عين الذات، والمبالغة في التنزيه إلى حدّ ردّ الروايات التي يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه وتضعيفها، مع تأويل الآيات المتشابهات.

- **العدل المطلق**: الذي ينتفي معه الظلم، فاللّه عدل حكيم، وعليه يقول المرتضى المحطوري: «فإنّ الزيدية تنفي نفيًا قاطعًا أن تكون المعاصي بقضاء الله وقدره، وأن يكون الله سبحانه قدّر المعاصي على عباده وخلقها فيهم كما خلق أبدانهم وألوانهم»[2]. لذلك فإنّ معتقدهم في أفعال العباد - كما صرح الإمام القاسم بن محمد- بقوله: «العترة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وصفوة الشيعة والمعتزلة والقطعية قالوا: إنّ للعبد فعل يحدثه على حسب إرادته»[3].

- **الإمامة**: لخّص الصاحب بن عبّاد (ت 385هـ/ 995 م) معتقد الزيدية في الإمامة، فقال: «اعلم أنّ الشرع يرتّب عندهم على وجه يحتاج فيه إلى الإمام، ولا يستغنى عنه، والحاجة إليه هي لتنفيذ الأحكام الشرعية دون الأصول العقلية، ولا بدّ في الإمامة من اعتبار منصب مخصوص دون سائر المناصب، ولا بدّ من كون الإمام على صفات مخصوصة معها تجب طاعته، وتثبت إمامته، وليس من جملتها أن يكون مأمون الباطن، معصومًا كالرسول ﷺ، هذا الذي نختاره وهومذهب أكثرهم... ولا بدّ من أمر متجدّد تنعقد به إمامته بعد اجتماع الأوصاف فيه، وليس ذلك النصّ الجلي، على الوجه الذي تذهب إليه الإمامية أو المعجز، ولا الاختيار والعقد على ما يذهب إليه أصحابنا المعتزلة، لقيام الدلالة على فساد ذلك، ولا يستحق من جهة الإرث

(1) الأكوع إسماعيل: م س، ص 14.

(2) المحطوري الحسن: م س، ص 25.

(3) بن محمد القاسم: الأساس لعقائد الأكياس، مكتبة أهل البت صنعاء، د ط، د ت، ص 75.

ولا جزاء الأعمال... ولا يجوز كون إمامين في وقت واحد، هذا هو مذهب أكثرهم، وهو الذي نختاره، وإن جوّز بعضهم خلاف ذلك. وعندهم أنّ الإمام إذا عرض له ما لو كان عليه في الابتداء منع من كونه إماما، لبطلت إمامته، كالفسق وغيره»[1].

- **الخروج على الظالم بالسيف:** (أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): ترى الزيدية أنّه من الواجبات المتحتمة بعد الشهادتين في ظلّ استشراء الظلم، فلا بُدَّ من دفع المنكر، يقوم به من اكتملت فيه شروط الإمامة، كما حدث لزيد بن علي في خروجه على هشام بن عبد الملك[2].

- **المنزلة بين المنزلتين:** ترى الزيدية أنّ مرتكب الكبيرة لا يسمّى كافرًا لجريان أحكام الإسلام الظاهرة عليه في الدنيا، ولا يسمّى مؤمنًا؛ لأنّ حقّ الإيمان المناصرة والمودّة، وهذه تمنع في حقّ العاصي عندهم، ولكن يسمّى فاسقا، ويقول المحطوري: «والكفر والفسق عند الزيدية يؤدّيان إلى النار والخلود فيها لا فرق بين كافر وفاسق مصرّ على فسقه»[3].

- **الوعد والوعيد:** الوعد هو إخبار من الله بالثواب والنعيم المقيم لأهل طاعته، والوعيد إخبار من الله بالعقاب للعصاة من كفّار وفاسقين، وهما مستحقان عقلًا وسمعًا عند الزيدية، ولا يجوز عندهم على الله خلف الوعيد مطلقا، لأنّ مفاتيح الجنة معروضة على المكلفين، وهم مخيّرون تمام الاختيار في التقاط ما شاؤوا[4].

هذه المبادئ المحدّدة لمعتقدات الزيدية لا تمنع قولهم في فروع الاعتقاد بأقوال: منها نفي رؤية الله في الآخرة وأنّ الشفاعة محصورة في الترقي في الدرجات في الجنّة فقط لا إخراج المؤمنين من النار إلى الجنة لاعتقادهم خلودهم في النار[5].

ثانيًا: الشيعة الإمامية الاثني عشرية:

تعتبر من أكبر فرق الشيعة عددا، إليها ينصرف الذهن عادة عند إطلاق مصطلح الشيعة[6]،

(1) ابن عباد الصاحب: الزيدية، الدار العربية للموسوعات لبنان، ط 1، 1986 م، ص 159/ 160 (بتصرف).

(2) المرتضى المحطوري: م س، ص 41/ 42.

(3) ن م، ص 44 – 45.

(4) ن م، ص 45 – 46.

(5) انظر: بن محمد القاسم: الأساس لعقائد الأكياس، ص 191.

(6) انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 216. وعبد الحميد عرفان: دراسات في الفرق =

وقد تسمّوا بالإمامية لقولهم بإمامة علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ نصًّا بعد وفاة الرسول ﷺ، يقول الشهرستاني: «هم القائلون بإمامة عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بعد النبي ﷺ، نصًّا ظاهرًا، وتعيينًا صادقا، من غير تعريض بالوصف، بل إشارة اليد بالعين»[1]. ويدخل تحت هذا الوصف (الإمامية) طوائف عديدة عَدَّ منها الأشعري أربعًا وعشرين فرقة، وذلك بإدراج فرقة الكيسانية بكافة طوائفها، في حين حصرها البغدادي في خمس عشرة فرقة[2].

وإن كانت الإمامية لقبًا عامًّا كما سبق، فقد تسمّوا من جهة الاختصاص بالجعفرية نسبة إلى الإمام السادس جعفر بن محمد الصادق مصدر رواياتهم وفقههم[3]، وتسمّوا كذلك بالشيعة الاثني عشرية تمييزًا لهم عن سائر الطوائف الشيعية، لاعتقادهم أنّ النبي ﷺ قد نصّ على اثني عشر إمامًا خلفاء من بعده معصومين مفترضي الطاعة، فيقول جواد علي: «يصل عدد الأئمة بعد النبي ﷺ إلى اثني عشر إمامًا، من هنا جاء اسم: الشيعة الاثنا عشرية، وكان الإمام الأوّل علي بن أبي طالب والأخير هوالمهدي ومن مات من غير أن يؤمن بالأئمة الاثني عشر يعدّ كافرا»[4].

ويقوم الاعتقاد الاثنا عشري على خمسة أصول: (التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد)، وفق تقسيم خماسي تميّزت الشيعة فيه بأصلين (العدل والإمامة)، وقد ورد في كتاب معالم العقيدة الإسلامية: «وقد اختصّت الشيعة من بين المسلمين بالتقسيم الخماسي، ومردّ ذلك إلى عاملين: الأوّل: الاختلاف الحاد بين المسلمين في العدل والإمامة، والثاني: الأهميّة القصوى لموضوعي العدل والإمامة في حياة المسلمين»[5].

• **التوحيد**: تذهب الشيعة إلى وجوب معرفة الله عَزَّوَجَلَّ وتتفق مع سائر الطوائف الإسلامية بالتصديق بأزليته سبحانه وأنّه واجب الوجود، وكذلك التصديق بصفات الله الثبوتية كالقدرة

= والعقائد الإسلامية، ص 32.

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 189.

(2) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 87. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 41.

(3) انظر: رستم سعد: م س، ص 216.

(4) علي جواد: المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية - ترجمة عن الألمانية: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ط 1، 2007 م، ص 8.

(5) لجنة التأليف والبحوث العلمية: معالم العقيدة الإسلامية، مؤسسة السبطين العالمية، قم إيران، ط 1، 1426 هـ ص 47.

والعلم والحياة وتنزيهه عن صفات العجز والنقص، ولكن تتّفق مع المعتزلة في اعتبار عينية الصفات مع الذات، وأنّها ليست زائدة عنها، يقول الشيخ المفيد: «وأقول: إنّ الله عَزَّوَجَلَّ اسمه حي لنفسه لا بحياة، وإنّه قادر لنفسه وعالم لا بمعنى كما ذهبت إليه المشبّهة من أصحاب الصفات والأحوال المبتدعات»[1]، كما تتّفق مع المعتزلة في سائر مباحث الإلهيات، كالإقرار بخلق القرآن ونفي الرؤية في الآخرة[2].

- **العدل**: ويراد به الاعتقاد بأنّ الله سبحانه لا يظلم أحدًا ولا يفعل ما يستقبحه العقل السليم، وعليه فحكموا بأنّ التقبيح والتحسين مسألة عقلية صرفة، ولذلك فإنّ خلود المطيع في جهنّم، والعاصي في الجنّة مخالفة صريحة للعقل عندهم، ومن باب العدل فقد أوجبوا الوعد وإنفاذ الوعيد بعد نزول الشرائع وإقامة الحجّة وثبوت التكليف وحريّة الاختيار للمكلّف، إذ ليس من العدل - عندهم - أن ينظر للمؤمن والكافر على حدّ السواء[3]، وفي ذلك موافقة واضحة للمعتزلة، يقول الشيخ المفيد: «لا يُعذَّب أحدٌ إلّا على ذنب فعله ولا يلام عبد إلّا على قبيح صنعه، ولا يظلم مثقال ذرّة، فإن تكن حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرًا عظيما، وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامية وبه تواترت الآثار عن آل محمد ﷺ، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلّا ضرارًا منها وأتباعه..»[4].

- **النبوّة**: وافقت في هذا الأصل جمهور المسلمين من الإقرار بنبوّة الأنبياء الواردة أسماؤهم في القرآن الكريم، والتصديق بنبوّة سيدنا محمد ﷺ، وأنّه معصوم قبل البعثة وبعدها، والإيمان بكلّ ما جاء به الوحي[5].

- **الإمامة**: وهذا أصل امتازت به الشيعة خصوصًا الإمامية منها، واعتبرته فرقًا جوهريًّا أصليًّا[6]،

(1) المفيد أبو عبد الله العكبري البغدادي: أوائل المقالات، ص 12.

(2) انظر: الحسني هشام معروف: أصول التشيع، ص 86 وما بعدها.

(3) انظر: آل كاشف الغطا: أصل الشيعة وأصولها، ص 135. الكلياكاني علي الرباني: دروس في الشيعة والتشيع، ص 123.

(4) المفيد: م ن، ص 15.

(5) انظر: آل كاشف الغطاء: م ن، ص 143.

(6) آل كاشف الغطا: م س، ص 145.

وعرّفت الإمامة بأنّها رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين لشخص من الأشخاص نيابة عن النبيّ، لذلك يقول هاشم الموسوي: «تمثّل الإمامة ركنًا أساسيًّا من أركان بناء الإسلام وإقامة صرحه الفكري والسياسي، ومواصلة عملية التغيير والبناء في المجتمع الإسلامي بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله، فهي امتداد طبيعي لمهام النبوّة وحفظ الرسالة»[1]، وعليه فالإمامة هي مسألة شرعية ومنصب إلهي واستمرار لخط النبوة، لا يتم إيمان المرء إلّا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها التقليد، بل يجب النظر فيها كما ينظر وجوبًا في التوحيد والنبوة[2]، إذ أنّه في معتقدهم لا يخلي الله الأرض من حجة على العباد من نبيّ أو وصيّ ظاهر مشهور أو غائب مستور على حدّ وصف آل كاشف الغطاء[3]، يقول محمد المظفّر: «كما نعتقد أنّها - أي الإمامة - كالنبوّة لطف من الله تعالى، فلا بدَّ أن يكون في كلّ عصر إمام هاد يخلف النبيّ في وظائفه في هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في النشأتين، وله ما للنبيّ من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم»[4].

وعليه فيعتقدون أنّ الله أمر نبيه بأن ينصّ على عليّ وينصّبه إمامًا للناس من بعده، وبدوره ينصّ على من بعده، يقول الطباطبائي: «لا زال ولا يزال إمام معيّن في الأمّة الإسلامية. وهناك المزيد من الأحاديث النبوية في وصف الأئمَّة وعددهم وأنّهم من قريش ومن أهل بيته، وأنّ منهم الإمام المهدي وهو آخرهم»[5].

ولمّا كانت الإمامة على هذه الدرجة من الخطورة، فقد صاغت الإمامية أوصافًا معينة ومؤهلات خاصة للأئمة أهمّها العصمة، إضافة إلى علمهم الشامل بالغيب وعلم ما يكون قبل كونه من جهة، وعلمهم بضمائر العباد من جهة أخرى، مع علمهم بجميع الصنائع وسائر اللغات، زد على ذلك سماعهم لكلام الملائكة، وصدق مناماتهم وجريان المعجزات على أيديهم، كلّ ذلك مردّه جوازه عقلًا وعدم استحالته[6].

---

(1) الموسوي هاشم: التشيع نشأته.. معالمه، الغدير للدراسات والنشر بيروت، د ط، د ت، ص 159.

(2) انظر: المظفر محمد: عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية قم إيران، د ط، 1422 هـ، ص 74.

(3) انظر: آل كاشف الغطاء: ن م، ص 151.

(4) المظفر محمد: م ن، ص 74 - 75.

(5) الطباطبائي محمد حسين: الشيعة في الإسلام، ص 181.

(6) انظر: الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص 21 - 22 - 23. والأميني إبراهيم: دراسة عامة في الإمامة، =

فرفعوا بذلك مقام الأئمة عن مقام البشر حتى دعاهم ذلك إلى إقامة مفاضلة بين الأئمة والأنبياء: أيّهم أفضل؟

يقول الشيخ المفيد جوابًا عن ذلك: «قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من آل محمد على سائر من تقدّم من الرسل والأنبياء سوى نبينا محمد صلّى الله عليه وآله، وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولي العزم منهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وأبى القولين فريق آخر منهم وقطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وهذا باب ليس للعقول في إيجابه، والمنع منه مجال ولا على أحد الأقوال فيه إجماع»[1].

• **المعاد**: يعدّ خامس الأصول، ومفاده إقرار الإمامية بوجوب المعاد الجسماني[2]، ولا يوجبون الاعتقاد بتفصيلات المعاد وسائر مشاهد يوم القيامة، يقول محمد المظفر: «وليس في الدين ما يدعو إلى مثل هذه التفصيلات التي حشدت بها كتب المتكلّمين والمتفلسفين، ولا ضرورة دينية ولا اجتماعية ولا سياسية تدعو إلى أمثال هاتيك المشاحنات والمقالات المشحونة بها الكتب عبثا»[3].

المطلب الثالث: فرق ذات طابع عقدي كلامي:

1 - المعتزلة:

فرقة كلامية إسلامية شغلت الفكر الإسلامي رَدْهًا من الزمان، يقول زهدي جار الله: «المعتزلة أعظم مدرسة من مدارس الفكر والكلام عرفها الإسلام وأقدمها، ظهرت في بداية القرن الهجري الثاني في مدينة البصرة، التي كانت في ذلك العصر مجمعًا للعلم والأدب في الدولة الإسلامية العربية مشبّعا جوّه بآثار الثقافات الأجنبية تجري إليه وتمتزح فيه، والتي كانت موضعا يلتقي فيه أتباع الأديان المختلفة المنتشرة آنذاك، فيحتكّ بعض تلك الأديان ببعض وتترك في نفوس أربابها أثرًا بعيدًا وصدى عميقا»[4]، فعدَّت من أهل النظر العقلي، والمساهم الأقوى في

= تر: كمال السيد، مؤسسة أنصار ريان للطباعة والنشر، قم إيران، ط 2، 2005 م، ص 240 وما بعدها.

(1) الشيخ المفيد: م س، 23.

(2) آل كاشف الغطا: أصل الشيعة وأصولها، ص 157.

(3) المظفر محمد: عقائد الإمامية، ص 167.

(4) جار الله زهدي: المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 1974 م، ص 1.

نشأة علم الكلام لما اتسمت به من نسق مذهبي متكامل[1]، ولما امتازت به في وحدة الهدف ووحدة العقيدة ووحدة المنهج[2].

واختلف في أصل تسمية المعتزلة إلى أقوال تعكس عمق المسألة، باعتبارها المحدّد الحقيقي لسبب نشأة الاعتزال: هل أنّ ظهورها كان تطوّرًا فكريًّا نتيجة للجدل العقدي الكلامي في ذاك الوقت؟ أم أنّه إفراز مجتمعي نحا نحو الزهد والورع واعتزال الناس؟ أم أنّ الاعتزال هو امتداد تاريخي سياسي لحركة النأي بالنفس وعدم مناصرة الأطراف المتنازعة سواء في موقعة الجمل أو ما تلاها من أحداث سياسية؟ وكلّها أقوال فسّرت بها نشأة المعتزلة وأصل تسميتهم[3].

وبعيدًا عن مناقشة هذه التأويلات، فإنّ ما غلب على كتّاب الفرق القول بأنّ أصل تسمية المعتزلة أطلق من قبل خصومهم عليهم لانفصالهم واعتزالهم قول الجمهور في حكم مرتكب الكبيرة.

وإلى هذا أشار الرازي بقوله: «كان واصل بن عطاء[4] وعمرو بن عبيد[5] من تلامذة الحسن البصري، ولمّا أحدثا مذهبًا، وهو أنّ الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا حلقة الحسن البصري، وجلسا ناحية من المسجد، فقال الناس: إنّهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسمّوا المعتزلة. لذلك قال القاضي عبد الجبار وهو رئيس المعتزلة: كلما ورد في القرآن من لفظ

---

(1) انظر: المغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، ص 192.

(2) انظر: عون فيصل: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مكتبة وهبة، ط 2، 1995 م، ص 185.

(3) يراجع: النشار علي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، ط 2، 2013 م، 1/ 425. المعتق عواد: المعتزلة وأصولهم الخمسة، مكتبة الرشد الرياض، ط 2، 1995 م، ص 14. لفيف من المؤلفين: موجز دائرة المعارف الإسلامية: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط 1، 1998 م، 3/ 9384.

(4) **واصل بن عطاء**:(80 هـ/ 131 هـ) يكنى بأبي حذيفة، عرف بالغزال ولم يكن غزالاً، وسمي بذلك لملازمتهم له، يعدّ من أئمة البلغاء والمتكلمين وإليه تنسب فرقة الواصلية من المعتزلة، وهو الذي نشر مذهب الاعتزال، وله كتب، منها: أصناف المرجئة والمنزلة بين المنزلتين (انظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، 8/ 108. ابن المرتضى أحمد بن يحيى: طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ذيفلد، النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية لبنان، د ط، 1961 م، ص 28).

(5) **عمروبن عبيد**: من موالي بني تميم وكنيته أبو عثمان، من أهل البصرة وأصله من كابل، من تلامذة الحسن البصري وصحب واصل بن عطاء ووافقه في مسألة القدر (ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 35).

الاعتزال، فإنّ المراد منه الاعتزال عن الباطل، فعلم أنّ اسم الاعتزال مدح»[1]. وقد تسمّوا بأسماء ارتضوها ولقبوها على أنفسهم كأهل العدل (العدلية) والتوحيد (الموحّدة) وأهل الحق والمنزّهة، وسمّاهم خصومهم بأسماء كالمعطّلة والوعيدية والجهمية والقدرية وغيرها[2].

وجدير بالذكر أنّه لما انتشر الاعتزال في أماكن متعدّدة من البلاد الإسلامية قديمًا وكثر متبعوه، عمد الباحثون إلى تصنيفهم باعتبارات مختلفة، مرجعها يعود إلى اعتبارين:

* الأوّل: الاعتبار التاريخي/ الزماني: فقد قسّمت المعتزلة إلى طبقات تاريخية وأجيال علمية، فذهب البلخي (ت 319هـ/ 931 م) إلى ابتداء التقويم مع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مشيرًا إلى أبرز أعلام الاعتزال وتوزيعهم بحسب البلدان، في حين عمد القاضي عبد الجبار إلى إرجاع أصل الاعتزال إلى الصحابة: فقد ضمت الطبقة الأولى: أبا بكر، وعمر وعليًا وابن مسعود وابن عباس، وهكذا إلى أن أوصلها إلى عشرة طبقات ضمّت أعلام الاعتزال[3]، وقد أوصل ابن المرتضى (ت 840 هـ/ 1436 م) طبقات المعتزلة إلى اثنتي عشرة طبقة[4].

* الثاني: الاعتبار المكاني: وذلك حسب تمركز المعتزلة جغرافيًا، إلى مدرستين: مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة، وكلّ مدرسة لها أعلام[5]، وتوجد بينهم فوارق عقدية، صنف فيها أبو رشيد النيسابوري[6] (ت 440 هـ/ 1048 م) - تلميذ القاضي عبد الجبار من أعلام الطبقة

---

(1) الرازي فخر الدين: اعتقادات المسلمين والمشركين، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1938 م، ص 39.

(2) انظر: زهدي جار الله: م س، ص 1. المغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، ص 197.

(3) انظر: مجموع: البلخي أبي القاسم. والقاضي عبد الجبار والحاكم الخشني: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، د ط، د ت، ص 33 و215.

(4) انظر: ابن المرتضى أحمد بن يحيى: طبقات المعتزلة، م س، ص116.

(5) * **من أعلام مدرسة البصرة**: واصل بن عطاء وأبو عثمان عمر بن عبيد وأبو الهذيل العلّاف وأبو إسحاق إبراهيم بن السيّار النظام وأبو عثمان بن عمرو الجاحظ ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي وهشام الفوطي...
* **من أعلام مدرسة الكوفة**: جعفر بن مبشّر وأبو موسى الدردار وأبو الحسين الخيّاط وأبو الحسين أحمد بن الراوندي ومحمد بن عبد الله الإسكافي (يراجع: مراد سعيد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، 1992 م، ص 422. الحفني عبد المنعم: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 361).

(6) **أبو رشيد النيسابوري**: هو سعيد بن محمد بن حاتم النيسابوري من نيسابور أخذ عن القاضي عبد الجبار وانتهت إليه رئاسة الاعتزال كانت له حلقة في نيسابور، وله عدّة مصنّفات (يراجع: الزركلي خير الدين: الأعلام، 3/ 101).

الثانية عشرة-، رسالة في «مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»[1].

ومردّ هذا التقسيم كما ذكر رشيد الخيون أنّه: «ظهرت دعوة المعتزلة في أجواء عراقية، البداية كانت بالبصرة، ثم تأسّس فرع لهم ببغداد في بداية القرن السابع ميلادي (أو الثاني هجري)»[2].

وقد اتفقت المعتزلة بكافة فرقها[3] على جملة من الأصول الاعتقادية، الجامعة لهم،

---

(1) ركز فيها على مسألة الجوهر، انظر: مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، النيسابوري أبو رشيد، نسخة خطيّة موجودة في مكتبة جامعة كاليفورنيا، تحت عدد 709608.

(2) الخيون رشيد: معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة لندن، ط 1، 1997 م، ص 7.

(3) يشار إلى أنّ الباحثين اختلفوا في تعداد فرق المعتزلة، فعدّ الرازي منها سبع عشرة فرقة في حين حصرها الشهرستاني في خمسَ عشرة فرقة وأوصلها كلٌّ من البغدادي والإسفراييني إلى عشرين فرقة، وانتهى البحث فيها عند زهدي جار الله إلى اعتبار فرق المعتزلة اثنين وعشرين فرقة، ومن أهمّها:
* الواصلية: أتباع واصل بن عطاء الغزّال (ت 131 هـ) رئيس مذهب المعتزلة، وهو أوّل من قال بمسألة المنزلة بين المنزلتين، وذهب إلى نفي قدم الصفات الإلهية وذهب أتباعه إلى إقرار حرية الإنسان وتفسيق فريقي حربي الجمل وصفين وردّ شهادتهما.
* الهذيلية: أتباع أبي الهذيل العلّاف (ت 235 هـ) أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد عن واصل بن عطاء، عرف بعلوّ كعبه في الجدل والمناظرة، واطلاعه على الفلسفة، وإدخاله لمسائل فلسفية في علم الكلام، ترى هذه الفرقة وجوب المعرفة قبل ورود السمع، وأنّ التحسين والتقبيح عقليان بامتياز، وذهب أتباعه إلى إقرار أن لا فرق بين الذات الإلهية والصفات فليست زائدة عنها، وأنّ الله سبحانه لا يفعل إلّا الأصلح، وكذلك أقروا إثبات الحرية للإنسان في باب القدر.
* النظامية: أتباع إبراهيم بن سيّار النظام (ت 231 هـ)، كان من أقدر علماء المعتزلة على الجدل والكلام، وعرف بزجّه الفلسفة بعلم الكلام، وطرح مسائل جديدة كالقول بالكمون وهو أن جميع الكائنات خلقت دفعة واحدة، وأمّا التقديم والتأخير في الخلق والإيجاد راجع إلى مكامنها لا خلقها، وقد أبطل حجّة خبر الواحد وأثبت حجّة الإمام المعصوم وقال بالصرفة في باب إعجاز القرآن.
* الثمامية: أتباع ثمامة بن الأشرس (213 هـ)، قال بالتخليد في النار للعاصي، وأن لا فعل للإنسان إلّا الإرادة وخالف بذلك جمهور المعتزلة.
* الجبائية: أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت 330 هـ)، من معتزلة البصرة، من مقالاته: القول بالقياس والاشتقاق في الصفات الإلهية، وإنكار البعث الجسماني.
(يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 59 وما بعدها. البغدادي: الفرق بين الفرق: 107 وما بعدها. الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 67. الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 40 وما بعدها. عون فيصل: علم الكلام ومدارسه، ص 237 وما بعدها).

ففضلًا على إقرارهم بوجوب النظر والاستدلال العقلي قبل ورود السمع، وإيجابهم شكر النعم وترك الكفر عقلا، فهذه من شروط تحصيل الإيمان الذي لا يحصل إلّا بالعلم بجميع ما هو شرط في اعتقادهم[1].

فإنّه قد انحصرت أصول المعتزلة في خمسة أصول ومبادئ كلّية من اعتقد جميعها صار معتزليا، يقول القاضي عبد الجبار: «فإن قيل: أخبرني عن الجملة التي تلزمك معرفتها في أصول الدين، قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذه الأصول عليها مدار الدين، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ وربما كفر أو فسق بذلك»[2].

- **أوّلًا: التوحيد**: وهو من أهمّ الأصول عند المعتزلة، فهم يعتبرون أنفسهم أشدّ الطوائف إيمانًا بالتوحيد وأحرصهم دفاعًا عنه في وجه المذاهب والديانات المشركة[3]. وإمعانهم في تأكيد التنزيه المطلق جرّهم إلى جملة من المعتقدات؛ منها: نفي قدم الصفات وأن تكون زائدة على الذات الإلهية، يقول القاضي عبد الجبار: «وعلى هذا أجمعوا في كلّ الصفات لله تعالى أنّها للذات أو ترجع للذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن تكون بمعنى أزلي»[4]، وعليه أوّلوا آيات الصفات وردّوا أخبار الآحاد من باب إنكار كلّ قديم سوى الله كإنكار صفة الكلام الإلهي، وتبع ذلك إنكار قدم القرآن، وقالوا بأنّه مخلوق لأنّه يقبل التجزئة والتغيّر، وهذا من سمات الحدوث، وصارت تلك عقيدة للمعتزلة يحاكمون عليها مخالفيهم زمن المأمون والمعتصم، وحدا بهم الأمر بالتنزيه حدّ إنكار رؤية الله في الآخرة لأنّ ذلك في رأيهم يقتضي الجهة والضوء، يقول الشهرستاني: «واتفقوا أنّ كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإنّ ما وجد في المحل عرض فقد فني في الحال... واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ونفي التشبيه عنه من كلّ وجه: جهةً ومكانًا وصورة وجسمًا وتحيّزًا وانتقالًا وتغيُّرًا وتأثّرًا، وأوجبوا تأويل الآيات

(1) انظر: الشهرستاني: م ن، 1/ 58. الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 66.

(2) الأسد أبادي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، تح: فيصل عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1998 م، ص 67.

(3) انظر: الربيعي فالح: تاريخ المعتزلة.. فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية للنشر، د ط، د ت، ص 42.

(4) عبد الجبار القاضي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، د ط، د ت، ص 347.

المتشابهة فيها، وسمّوا هذا النمط: توحيدا»[1].

• **ثانيًا: العدل**: يلي مبدأ التوحيد في الدرجة، ويفتخر به المعتزلة حتى سمّوا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وقد صاغوه صياغة عقلية ربطوا خلاله جملة من المسائل الكلامية كحرية إرادة الإنسان وخلقه لفعله والعدل الإلهي المنافي للظلم والجور، وأساس التحسين والتقبيح العقليين، ويكون مبدأ العدل بهذه المسائل كما جاء على لسان القاضي عبد الجبار: «هو العلم بتنزيه الله تعالى عن كلّ قبيح، وأنّ أفعاله كلّها حسنة، وتفسير ذلك أن تعلم أنّ جميع أفعال العبد من الظلم والجور وغيرهما لا يجوز أن يكون من خلقه، ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه، وخرج من القول بالعدل، ونعلم أنّ الله عَزَّوَجَلَّ لا يكلّف الكافر بالإيمان ولم يعطه القدرة عليه. وأنّه لا يكلّف العبد ما لا يطيقه، وإنّما أوتي الكافر على اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله جلّ وعلا»[2].

• **ثالثًا: الوعد والوعيد**: وهو أصل متفرع عن مبدأ العدل الإلهي، ومفاده: العلم بأنّ كلّ ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه وتوعّده من العقاب لمن عصاه، فسيفعله لا محالة لا يبدّل القول لديه، وفق طرح القاضي عبد الجبار[3]، والوعد والوعيد فيه ربط الأعمال بالثواب، وعلى قاعدة أنّ الله سبحانه صادق في وعده ووعيده وهو حقّ، لا يجوز - وفق قول القاضي عبد الجبار - عليه الإخلاف ولا الكذب، لذلك يقول: «ولا خلاف بينهم أنّ مرتكب الكبائر من أهل النار، وأنّ من يدخل النار يكون مخلّدًا فيها كالكافر، وإن كان حاله في العقاب دونه»[4]، ورتّبوا على هذا الأمر إنكار الشفاعة؛ لأنّها تعارض مبدأ الوعيد وأوّلوا ما ورد في هذا الصدد من نصوص، يقول الزمخشري: «فإن قلت: أما يشفع رسول الله ﷺ لأمّته؟، قلت: بلى ولكن لمن ارتضى الله ليزدادوا تفضّلا، وقصد بقوله: شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، التائبين وخصّهم لأنّهم أحوج إلى الشفاعة وازدياد الفضل من غيرهم لأن الكبائر قد أسقطت ما تقدّم من ثواب أعمالهم، وهم بعد التوبة كمن استأنف العمل»[5].

---

(1) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، 1/ 57.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 69.

(3) ن م، ص 70.

(4) عبد الجبار القاضي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 350.

(5) الزمخشري جار الله: المنهاج في أصول الدين، تح: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم ناشرون لبنان، ط 1، 2007 م، ص 58 - 59.

- **رابعًا: المنزلة بين المنزلتين**: هذا المبدأ الذي انطلق منه الاعتزال، والأصل الذي ميّز المعتزلة عن غيرهم في البدء، إذ ارتبط بنشأة الاعتزال واتخاذهم موقفًا وسطًا بين الخوارج والمرجئة في قضيّة مرتكب الكبيرة، ومفاد قولهم: أنّ من قتل أو زنى؛ أي من ارتكب كبيرة من الكبائر، فهو فاسق ليس بمؤمن فليس له اسم بين الاسمين (مؤمن/ كافر)، وعليه فحكمه غير حكم الكافر ولا المؤمن، لأنّ المؤمن حكمه التعظيم والمدح والثواب، وهذا بارتكابه الكبيرة عندهم يلعن ويتبرأ منه، ولكنّه ليس بكافر لجريان أحكام الإسلام عليه، فليس في منزلة الإيمان ولا في منزلة الكفر بل في منزلة بين المنزلتين[1].

- **خامسًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: يعدّ أمرًا مشتركًا بين سائر فرق المسلمين للنصوص الدينية الكثيرة الواردة في هذا الصدد، ولكن ما ميّز المعتزلة أنّها اعتبرته أصلًا من أصول الدين، في حين ذهب غيرها إلى اعتباره فرعًا من فروع الدين، وقد أوجبته المعتزلة على كلّ مؤمن، وكلٌّ على قدر استطاعته، وبكلّ الوسائل، ولا فرق في تطبيقه على الكافرين والفاسقين، وتجلّى هذا المبدأ من خلال ممارسات المعتزلة إزاء مخالفيهم كما لا يخفى البعد السياسي لهذا الأصل[2].

2 – المرجئة:

فرقة كلامية إسلامية ظهرت في بداية العصر الأمويّ كردّة فعل على أقوال الفرق في خصوص مسألة حكم مرتكب الكبيرة[3]، تلك المسألة التّي شغلت حيّزًا كبيرًا من الجدل العقدي، ولما كان لها من خلفية سياسية في ذلك الزمان، خصوصًا حول مقتل سيدنا عثمان

---

(1) يراجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 71. الربيعي فالح: تاريخ المعتزلة، ص 45. عون فيصل: علم الكلام ومدارسه، ص 221. العربي إسماعيل: معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، 1/ 344.

(2) انظر: الربيعي فالح: م س، ص 45. وجار الله زهدي: المعتزلة، ص 52 - 53.

(3) يقول محمد أبو زهرة: «هذه الفرقة نشأت في وسط شاع فيه الكلام في مرتكب الكبيرة، أهو مؤمن أم غير مؤمن؟ فالخوارج قالوا: كافر، والمعتزلة قالوا: غير مؤمن، وقد يسمّى مسلما، والحسن البصري وطائفة من التابعين قالوا: إنه منافق، لأنّ الأعمال دليل على القلوب، وليس اللسان دليلًا على الإيمان، وقال الجمهور من المسلمين: هو مؤمن عاص أمره بيد الله إن شاء عذبه بقدر ذنبه وإن شاء عفا عنه، وفي وسط هذه الاختلافات ظهرت هذه الفرقة، قالت: إنّه لا يضرّ مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة. (أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 118).

وتولية علي الخلافة وقضية التحكيم، وتولي بني أُميَّة الحكم، ومن ثمّة اختلاف الفرق وتباين مواقفها السياسية ما بين مكفّر لعلي وعثمان وللقائلين بالتحكيم وهذا مذهب الخوارج، في مقابل الشيعة الذين والوا عليًا.

هذا التمزّق حدا بالمرجئة نحو منهج السلامة فكانت أشبه ما يكون بظاهرة عامة، وموقف يسالم الجميع ولا يحكم بالكفر على أحد، - وضمّ هذا التوجّه عدّة فرق كما سيقع بيانه-، لذلك سمّوا بالمرجئة.

والمرجئة في أصل اللغة هي التأخير أو إعطاء الرجاء، وعن هذا يقول الشهرستاني: «أمّا إطلاق المرجئة على الجماعة بالمعنى الأوّل فصحيح، لأنّهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، وأمّا المعنى الثاني فلأنّهم كانوا يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار، فعلى هذا: المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان، وقيل: الإرجاء تأخير عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الدرجة الأولى إلى الرابعة، فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان»[1].

والذي رجّحه البغدادي أنّهم سُمّوا مرجئة لتأخيرهم الأعمال عن الإيمان[2]. في حين ذهب ابن حزم في الفصل، والقمي في المقالات، إلى أنّهم سمّوا مرجئة لتوليهم جميع المخالفين والحكم على جميع أهل القبلة بأنّهم مؤمنون لإقرارهم الظاهر بالإيمان ورجوا لهم جميعًا المغفرة[3].

وقد اختلف في أوّل من تكلّم بالإرجاء، ورويت في ذلك أقوال، منها: أنّ أوّل من تكلّم بالإرجاء هو الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب لمّا تكلّم الناس في علي وعثمان وطلحة والزبير، فآثر الإرجاء، وقال بعدم تولية أحد ولا التبرّؤ من أحد منهم، وقد ندم على هذا القول،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 162.

(2) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 182.

(3) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5/ 73. القمي سعد: المقالات والفرق، مركز انتشارات علمي رفربننكي إيران، د ط، د ت، ص 6.

ولكن لم يلتفت معتنقو هذا الرأي إلى ندمه[1].

ولا يفهم من الإرجاء هنا تأخير العمل عن الإيمان، كما قعّدت لذلك فرق المرجئة، وقيل: إنّ أوّل من وضع الإرجاء هو أبو السلت السمّان (ت 152هـ/ 769 م)[2].

وإن لم تحسم المسألة في النشأة، فإنّ الواضح أنّ الإرجاء كان ظاهرة دينية انتصرت لها عدّة فرق وتيارات، كان الجامع بين عقائدها وأصولها - كما صرح أبو الحسن الأشعري-: «أنّه ليس في أحد من الكفار إيمان بالله عَزَّوَجَلَّ»[3]، في مقابلة ذلك لا يكفّرون أحدًا من أهل القبلة سواء كان مؤوّلًا أم لا، وذلك لعموم تعريف مسمّى الإيمان عندهم. وإن كان هذا الأساس الذي يجمعهم فإنّ هناك تفصيلات تفرّقهم[4]، وعليه فقد اختلف المصنّفون في مقالات الفرق في عددهم، مردّ ذلك الخلاف في رأي محمد عمارة: «مرتبط بذلك النهج غير الموضوعي الذي تسرّب إلى كثير من كتب المقالات عندما أصبح الخلاف في رأي أو مسألة يؤدي عند التصنيف والتأريخ إلى اعتبار كلّ صاحب رأي أو مسألة زعيم فرقة أو مدرسة أو تيّار»[5].

وقد عدّ الأشعري من فرق المرجئة (اثنتي عشرة فرقة)[6]، ضمّ إليهم (أبا حنيفة وأصحابه)، ولكن لم يواطىء على ذلك كما أورد الشهرستاني في الملل والنحل[7]، والذي هو

---

(1) انظر: الشهرستاني: ن م، ص 166. عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، ص 41. الفيومي محمد: الخوارج والمرجئة، دار الفكر العربي مصر، ط 1، 2003 م، ص 136.

(2) انظر: الحفني عبد المنعم: موسوعة الفرق والجماعات الإسلامية، ص 352.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 204.

(4) فقد اختلفوا في تحديد معنى الكفر إلى سبعة أقوال، وهل المعاصي كبائر كلّها أم منها صغائر؟ إلى قولين، واختلفوا في إيمان المقلّد، واختلفوا في ردّ الخبر الوارد عن الله إلى أقوال؟ كذلك اختلافهم في الأمر والنهي، واختلافهم في تخليد الكافر في النار، وفي خلود العصاة من أهل القبلة إلى خمسة أقوال، واختلفوا في مسألة إكفار المتأولين، وفي مسألة الرؤية وخلق القرآن (يراجع: الأشعري: ن م، ص 205 وما بعدها).

(5) عمارة محمد: م س، 34.

(6) وهم: الجهمية/ الصالحية/ أصحاب يونس السمري/ أصحاب أبي شمر (الشمرية)/ الثوبانية/ النجارية/ الغيلانية/ أصحاب محمد ابن شبيب/ أبو حنيفة وأصحابه/ التومانية (المعاذية)/ المريسية/ الكرامية، (يراجع: الأشعري: م س، ص 198 وما بعدها).

(7) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 164.

بدوره اعتبر فرق المرجئة لا تخرج عن أربعة طوائف بحسب انتسابها للفرق الكبرى (مرجئة الخوارج ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية والمرجئة الخالصة)، وقد فصّل البغدادي في تقسيم فرق المرجئة بقوله: «المرجئة ثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية المعتزلة: كغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصري، وهؤلاء داخلون في مضمون الخبر الوارد في لعن القدرية، والمرجئة يستحقّون اللعنة من وجهين، وصنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، فهم إذًا من الجهمية، والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية والقدرية»[1].

3 - **الجهمية:**

فرقة كلامية ظهرت في القرن الثاني للهجرة، اشتهرت بمقالاتها وكان لها تأثّر وتأثيرٌ بالغٌ في المباحث الكلامية رغم محدودية معتنقيها، ورغم انقراضها باكرا، ظهرت على يد الجهم بن صفوان (ت 128هـ/ 746 م)، الذي نشأ بسمرقند وقضى زمنًا في ترمذ، ونحا نحو الجدل العقدي في مقابل المنحى الأثري الذي تميّز به عصره، فقد أخذ الكلام عن الجعد بن درهم (105 هـ/ 724 م)، مؤسّسًا بذلك مدرسة فكرية ارتبطت باسمه تاريخيا، وصار التجهّم نعتا لكلّ ناف للصفات الإلهية[2]، ولم يقف الأمر بالجهم بن صفوان حدّ التنظير العقدي، بل تعداه للممارسة العملية باتخاذه موقفًا سياسيًّا والخروج على بني أميّة، الأمر الذي أدّى إلى مقتله[3].

وقد رصدت أقلام المصنّفين من أصحاب كتب مقالات الفرق آراء الجهمية وأفكارهم، ولكن الملاحظ أنّه لم يبق أثر مدوّن لأصحاب هذه الفرقة، إنّما هي آراء مبثوثة منقولة عنهم حتّى أنّ بعض المصنّفين لم يدرجوها في خانة الفرق الكبرى كابن حزم والرازي والشهرستاني في كتبهم.

وجملة ما نقل عنهم من معتقدات:

أ - أنّهم اعتبروا الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأنّ الكفر هو الجهل فقط، وعليه فالإيمان

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 178.

(2) انظر: القاسمي جمال الدين: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة سورية، ط 1، 1979 م، ص 10.

(3) انظر: العجيلي إياد، مقال بعنوان: الجهمية: أفكارهم وعقائدهم المخالفة لجمهور علماء المسلمين والردود عليهم، مجلة ديالى للبحوث الإنسانية، جامعة ديالى، العدد 26، سنة 2007 م، ص 3.

لا يتجزّأ ولا يزيد ولا ينقص ولا يدخل في اعتبار النطق باللسان ولا عمل الجوارح، يقول البغدادي: «وزعموا أيضًا أنّ الإيمان هو المعرفة باللّه فقط، وأنّ الكفر هو الجهل به فقط»[1].

ب - أمّا ما ورد في باب الإلهيات: فمن ضمن ما قرّروه: المبالغة في التنزيه حدّ التعطيل بتأويل آيات الصفات كلّها، ونفي اعتبار أن تكون لله صفات غير ذاته[2]، إذ أنّ إثبات الصفات يقتضي إثبات الجسمية لله تعالى والتشبّه بخلقه في زعمهم، لذلك ورد عن الجهم بن صفوان فيما نقله عنه البغدادي قوله: «لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك، ووصفه بأنّه قادر وموجد وفاعل وخالق ومُحْيٍ ومميت، لأنّ هذه الأوصاف مختصة به وحده»[3]. وعليه فكلام الله حادث ولا يجوز أن يسمّى سبحانه من منظورهم متكلّمًا بكلامه[4]، وكذلك فقد قرّروا في ذات الشأن نفي علم الله السابق، فهو حادث إذ لا يعلم ما يكون حتى يكون[5].

ج- أمّا في خصوص ما ورد في مسألة أفعال العباد من جهة الجبر والاختيار: فواضح تأثّر الجهم بن صفوان بشخصية شيخه الجعد بن درهم، فمذهبه القول بأنّ العبد مسلوب الإرادة والاختيار لأفعاله، فلا يوصف بالقدرة والاستطاعة، وفي هذا الصدد يورد الإسفراييني معتقده: «وكان مذهبه أن لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيء ممّا يجري عليهم فإنّهم كلّهم مضطرون لا استطاعة لهم بحال، وأنّ كلّ ما نسب فعلًا إلى أحد غير الله، فسبيله سبيل المجاز، وهو بمنزلة قول القائل: سقط الجدار ودارت الرحى وجرى الماء وانخسفت الشمس»[6].

يشار إلى أنّه لم يذكر لهم قول في باب النبوات، ولكن نقل عنهم في باب المعاد نفيهم لعدد من مشاهد يوم الآخرة كالصراط والميزان ورؤية الله وعذاب القبر والقول بأنّ الجنّة والنّار يفنيان وتنقطع حركات أهلهما.

(1) البغدادي: م س، ص 186.
(2) انظر: القاسمي جمال الدين: م س، ص 19.
(3) البغدادي: م ن، ص 186.
(4) انظر: الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 110.
(5) ن م، ص 110.
(6) الإسفراييني: م س، ص 109.

4 - الكرّامية:

فرقة كلامية إسلامية، تنسب لصاحبها أبي عبد الله محمّد بن كرّام السجستاني[1] (ت 255هـ/ 869 م) اعتبرت بادئ الأمر من الصفاتية لإثباتها الصفات الإلهية، إلّا أنّها فرقة انتهت إلى التجسيم والتشبيه، فخالفت بذلك معتقد أهل السنّة[2]، وعدّت من التيارات التجسيمية، وقد جاءت ردًّا على تيار التعطيل في الصفات، وممن اشتهر في التيار التجسيمي كما يقول سهير مختار: «أبو عبد الله محمد بن كرّام، ذلك العالم الزاهد المتكلّم الذي شهدته بلاد خراسان خلال النصف الأخير من القرن الثاني الهجري والنصف الأوّل من القرن الثالث، والذي لم يصل إلينا من مجموع فكره إلّا ما نقله إلينا ناقدوه وخصومه، وقد تعاظم أمر ابن كرّام حتى التفَّ حوله الكثير من الأتباع. بل قيل: إنّ أتباعه في بيت المقدس وحدها بلغ عددهم أكثر من عشرين ألفا، وقد تكوّنت بعد ذلك فرقة سمّيت باسمه (الكرامية) وأطلق عليها اسم مجسّمة خراسان»[3].

وقد ضمّت الكرامية اثنتي عشرة طائفة[4] عدّت كلّها فرقة واحدة، إذ لا يكفّر بعضها بعضًا رغم اختلافهم في بعض الجزئيات[5]، وقد اتفقوا في الغالب على أصول جامعة أورد بعضها:

- ما يتعلّق بالذات الإلهية: ففي إطار السعي نحو فهم الذات الإلهية وتشكيل فكرة الألوهية انتهت الكرامية إلى الإقرار بأنّ الله واحد في ذاته، وواحد في أفعاله، وواحد في وجوده،

---

(1) محمد بن كرام السجستاني: أخذ الحديث عن الجويباري والزهد عن أحمد بن حرب، يعدّ من رأس الكرامية وقد سجن في نيسابور وتوفي ببيت المقدس (يراجع: الزركلي خير الدين: الأعلام 3/ 78).

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 124.

(3) مختار سهير: التجسيم عند المسلمين: مذهب الكرامية، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، د ط، 1971 م، ص 10.

(4) وأهمّ هذه الطوائف هي: الحقائقية/ الطرائقية/ والإسحاقية/ والعابدية/ والتونية/ والزرينية/ والواحدية/ والهيصمية (ولم يعد منها البغدادي والإسفراييني إلّا الطوائف الثلاث الأولى وأضاف الرازي: السورمية) (يراجع: الشهرستاني: م س، ص124. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص 189. الإسفراييني، التبصير في الدين، ص 113. والرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 77).

(5) انظر: الشهرستاني: ن م، 154. الإسفراييني: م ن، ص 113.

فهذه وحدانية لا يرقى إليها الشكّ[1]، ولكنّها أقرّت أنّ الله جسم[2]، والمقصود به عند الكرامية: هو القائم بالذات المستغني في وجوده عن غيره[3]، وهو جسم لا كالأجسام[4].

واختلفوا في ماهية هذا الجسم وحقيقته: فجهة التحت من الجهات الستّ عند ابن كرام تتناهى، لذلك تلاقي العرش، أمّا الجهات الخمس الباقية تعتبر غير متناهية[5]، وعليه فاللّه بوصف الكرامية أحديّ الذات، وأحديّ الجوهر، وأنّه تعالى مماسّ لعرشه، وهو مكان له سبحانه، وهو محمل للحوادث[6]، ولذلك فإنّه سبحانه كما صرّح البغدادي: «أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه، وهو محلّ لتلك الحوادث الحادثة فيه»[7].

والكرّامية تذهب عموما مذهب الأشاعرة في إثبات الصفات وخصوصًا فرقة الهيصمية منها[8]، وقد أجازوا رؤية الله عَزَّوَجَلَّ.

أما عن باقي مسائل الاعتقاد عند الكرّامية، فيورد أصحاب المصنّفات في كتب المقالات أنّ الكرّامية ترى:

- وجوب معرفة الله عَزَّوَجَلَّ عقليًا لا شرعيا، وأنّ العقل حاكم كذلك في مسألة التحسين والتقبيح قبل الشرع[9].

---

(1) انظر: عون فيصل: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط 2، د ت، ص 162.

(2) **الجسم**: هو ما احتمل الأعراض كالحركة والسكون وتحيل على الاجتماع والتأليف والتركيب (يراجع دغيم سميح: موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1998 م، مادة جسم، 1/ 419).

(3) انظر: الشهرستاني: ن م، المصدر السابق، 1/ 125.

(4) انظر: عون فيصل: ن م، ص 162.

(5) انظر: مختار سهير: م س، ص 190.

(6) انظر: الحفني عبد المنعم: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 328.

(7) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 190.

(8) انظر: مختار سهير: ن م، 215.

(9) انظر: الشهرستاني: م س، 1/ 130.

- أمّا مذهبهم في مسألة الإيمان فمعتقدهم أنّه فطري مغروس في الأنفس وليس صفة يكتسبها الإنسان بمجرّد التلفظ بالشهادتين، فهو جبلّي لا يزول حكمه إلّا بالارتداد[1].

وفصّل البغدادي في هذا السياق بقوله: «وزعموا أيضًا أنّ المقرّ بالشهادتين مؤمن حقّا وإن اعتقد الكفر بالرسالة، وزعموا أيضًا أنّ المنافقين الذين أنزل الله تعالى في تكفيرهم آيات كثيرة كانوا مؤمنين حقا، وأنّ إيمانهم كان كإيمان الأنبياء والملائكة، وقالوا في أهل الأهواء من مخالفيهم ومخالفي أهل السنّة «أنّ عذابهم في الآخرة غير مؤبّد»[2].

- ذهبوا في باب النبوات: إلى أنّ النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبيّ والرسول، وليس الوحي والمعجزة والعصمة هو ما يجعله نبيا أو رسولا، ولكن من كانت له صفة النبوّة أو الرسالة وجب على الله أن يجعله نبيًّا أو رسولا[3]، وعليه فالرّسول هو من قامت فيه تلك الصفة بخلاف المرسل وهو المكلّف بأداء الرسالة[4].

- أمّا في مبحث الإمامة: فهي عندهم ثابتة بالإجماع دون النصّ والتعيين، لكنّهم جوّزوا عقد البيعة لإمامين في وقت واحد، وذلك من باب إثبات إمامة معاوية في الشام، وعلي في المدينة في وقت واحد، وأكّدوا على وجوب طاعة أتباع كلّ جماعة لأميرها[5].

5 - **المشبّهة:**

ذهب جمهور المسلمين من أهل السنّة والجهمية والزيدية والجعفرية والإباضية والخوارج إلى اعتبار أن ليس لذات الله تعالى جرم ولا كثافة ولا تشخّص ولا تشكّل، فليس كمثله شيء وهو السميع العليم[6].

وهذا منطلق خالف فيه توجّه الجمهور فلقّب بالمشبّهة أو المجسّمة، وقد عرّفت بأنّها:

---

(1) انظر: الإسفراييني، التبصير في الدين، ص 118.

(2) البغدادي: م س، ص 196.

(3) انظر: البغدادي: م ن، ص 194. الإسفراييني، التبصير في الدين، ص 117.

(4) انظر: ن م، ص 195.

(5) يراجع: البغدادي: م س، ص195. الإسفراييني: م س، ص 117. الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 130.

(6) انظر: اليافعي عبد الفتاح: التجسيم والمجسّمة، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، 2010 م، ص 30.

«فرقة ضالة من المغالين في إثبات صفات الله تعالى، شبّهوا البارئ بذات غيره، وشبهوا صفاته بصفات غيره»[1]، كان لهم منهاجًا خاصًا في قراءة النصّ الديني منطلقه كما صرّح النشار: هو محاولة تفسير النصوص المتعلّقة بالذات والصفات كالاستواء والوجه واليدين والجنب والإتيان والمجيء والفوقية إثباتًا ماديًا على وفق ما يطلق على الأجسام، ومرجعهم في ذلك ما تسلّل إلى الأمّة الإسلامية من إسرائيليات في هذا الباب[2].

وقد أجمع المصنّفون في مقالات الفرق على اعتبار المشبّهة تيّارًا إسلاميًا ضمّ عدّة فرق وطوائف، بل وحتى مقالات تنسب لرجال عدّوا من المشبّهة.

ظهر التجسيم بادئ الأمر في مقالات الشيعة، يقول الرازي: «وكان بدو ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض»[3]، فأحصيت منهم طوائف غالت في التجسيم عدّها البغدادي خارجة عن الإسلام[4]، وما لبث أن انتقلت ظاهرة التجسيم إلى بعض المحدّثين كمقاتل بن سليمان (ت 160 هـ/ 767 م)[5]، إذ اعتبرت مقالاته مادّة لفرقة قائمة الذات (المقاتلية) على قول بعضهم[6]. ما أدّى إلى ظهور الحشوية ومنه إلى الحلولية، يقول الشهرستاني: «ومن المشبّهة من مال إلى مذهب الحلولية، وقال: يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص، كما أنّ

(1) العربي إسماعيل: معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، منشورات دار الآفاق الجديدة المغرب، د ط، د ت، 2/ 340.

(2) انظر: النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام مصر، ط 2، 2013 م، 1/ 324.

(3) الرازي فخر الدين: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 73.

(4) ومن هذه الفرق: السبئية والمغيرية والمنصورية والخطابية والقائلين بألوهية عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر والحلولية، والحلولية الحلمانية والمقنعية المبيضة والعذافرة (انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 199).

(5) **مقاتل بن سليمان** (ت 160 هـ/ 767 م): هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي أصله من بلخ، انتقل إلى البصرة ودخل بغداد وحدّث بها وتوفي بالبصرة، يعدّ من أعلام التفسير له كتب، منها التفسير الكبير والرد على القدرية والناسخ والمنسوخ وغيرها، عدّه الأشعري من المجسّمة، وروي عن أبي حنيفة قوله: «أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل، ومقاتل مشبّه (يراجع: الزركلي: الأعلام 7/ 281. الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص258).

(6) منهم: عبد القادر الجيلاني، انظر: الجيلاني عبد القادر: الغنية لطالبي الحق عَزَّوَجَلَّ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1997 م، 1/ 190.

جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ينزل في صورة أعرابي، وقد تمثّل لمريم بشرًا سويًّا، وعليه حمل القول النبي عليه الصلاة والسلام: {رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورةٍ}»[1]»[2] .

أمّا عن الفرق المشبّهة الأخرى فعدّت من فرق الإسلام، وذلك كما قال البغدادي: «لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن وإقرارهم بوجوب أركان الشريعة من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرَّمات عليهم، وإن ضلّوا وكفّروا في بعض الأصول العقلية»[3].

ويمكن تقسيمهم إلى قسمين:

أ - فرق شبّهت ذاته سبحانه بذات غيره:

فذهبت بعضها كالهشامية والمشبّهة أتباع داود الجورابي[4] إلى اعتباره سبحانه في صورة إنسان له أعضاء إلّا الفرج واللحية، وذهبت اليونسية إلى اعتباره سبحانه محمولًا على العرش.

ب - فرق شبّهت صفاته سبحانه بصفات غيره:

كالمعتزلة البصرية التي شبّهت إرادة الله تعالى بإرادة خلقه، فإرادته حادثة، كذلك كلامه سبحانه أصواتًا وحروفًا من جنس الأصوات والحروف المنسوبة إلى العباد[5]، ومن هذه الفرق كذلك الزرارية من الروافض، يقول عنهم الإسفراييني: «زعموا أنّ حياته وعلمه وقدرته وبصره وسمعه كحياة الخلق وعلمهم وقدرتهم وسمعهم وبصرهم، وزعموا أنّها كلّها حادثة مثل

(1) حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة، فقال لي: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى... الحديث»، رواه الدارمي أبو محمد، المسند الجامع (السنن)، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2013م، باب في رؤيا الرب تعالى في المنام، ح 3320، ص 513.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 123.

(3) البغدادي: م س، ص 199.

(4) **داود الجورابي**: رأس في الرفض والتجسيم من أهل واسط لم تحدد المصادر تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته عرف عنه قوله في حقّ الباري تعالى: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك (يراجع: ابن حجر: لسان الميزان تح: عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، لبنان، ط 1، 2003 م، 3/ 414. الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 120).

(5) البغدادي: م س، ص 200.

صفات الأجسام»[1].

6 - النجّارية:

أمام التشظّي العقدي والخلاف الفكري في القرن الثالث هجري بين فرق المسلمين، وفي وسط: «هذا الفضاء المضطرب سياسيًّا والمشحون بكثرة الصراعات العقائدية، ظهرت بعض الحركات الفكرية التوفيقية التي حاولت الجمع بين الأضداد وربط المشترك بين الفرق لتكوين تيّار من المثقفين يتّسم بالاعتدال والوسطية، وكان أبرزهم الحسين بن محمد بن النجار (ت نحو220 هـ/ 835 م)[2]»[3]، وقد سمّي أتباعه بالنجارية، وكذلك بالحسينية[4].

ونظرًا للطابع التلفيقي لمقالات النجارية، اختلف في إدراجها: تحت فرق أيٍّ فرقة كبرى تتموضع؟ إلى أقوال:

فعدّها أبو الحسن الأشعري من فرق المرجئة وتبعه في ذلك أبو محمد اليمني (من علماء القرن السادس هجري) في حين اعتبرها الشهرستاني من فرق الجبرية، أمّا ابن حزم فعدّها أقرب إلى فرق المعتزلة، في حين ذهب كلّ من البغدادي والإسفراييني إلى اعتبارها فرقة مستقلة قائمة بذاتها، ومردّ ذلك اتخاذها جملة من الآراء في خصوص أغلب القضايا العقدية، وكذلك ما انبثق عنها من طوائف تابعة لها[5]،[6].

---

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 123.

(2) **هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي**: (ت نحو220 هـ/ 835 م): رئيس فرقة النجارية كان حائكًا من أهل قم، له مناظرات مع النظام، مات على إثر إحداها، له كتب منها: البدل في القرآن/ المخلوق/ إثبات الرسل (الزركلي خير الدين: الأعلام، 2/ 253).

(3) نويهض وليد، مقال بعنوان: النجارية.. والتوفيق بين المقالات، مجلة الوسط البحرين، العدد 406، بتاريخ 17 أكتوبر 2013 م،
http://www.alwasatnews.com/news/344894.html

(4) انظر: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 390.

(5) انقسمت النجارية إلى ثلاثة فرق صغرى: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة على الزعفرانية (يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 100. والبغدادي: م س، ص 184).

(6) يراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص199. الشهرستاني: ن م، ص 100. اليمني أبو محمد: عقائد الثلاث والسبعين فرقة تح: محمد الغامدي، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، ط 2، 2001 م، =

وفي معرض بسط عقائدها: تعدّ النجّارية جهمية في خصوص نظرتها لمسمّى الإيمان، يقول أبو الحسن الأشعري: «يزعمون أنّ الإيمان هو معرفة باللّه وبرسله وفرائضه المجمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان، فمن جهل شيئًا من ذلك فقامت به عليه حجّة أو عرفه ولم يقرّ به كفر»[1].

وعدّت عندهم كلّ خصلة من الإيمان طاعة، واعتبرت أنّ الإيمان يزيد وينقص، والناس فيه يتفاضلون، وعليه فلا يحكم بخلود مرتكب الكبيرة في النار، بل الواجب الخروج منها، إذ ليس من العدل عندهم التسوية بينه وبين الكافر في الخلود على وفق ما حكاه الشهرستاني عنهم[2].

أمّا في المسائل الإلهية: فقد كانت النجارية قدرية في هذا الباب[3]، إذ اجتمعوا مع المعتزلة في نفي الصفات عن الله تعالى من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ونفي الرؤية[4].

وقد تفرّد النجّارية في هذا الباب باعتبار كلام الله سبحانه إذا قرئ فهو عرض، وإذا كتب فهو جسم، لذلك اختلفت طوائف النجارية في خلق القرآن[5].

وعليه فقد وافقوا - كما ذكر إسماعيل العربي - «أهل السنّة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد لأفعالهم، وفي الوعد والوعيد وقالوا: إنّ الاستطاعة مع الفعل، وأنّه لا يحدث إلّا ما يريد الله تعالى، وكذلك وافقوا أهل السنّة بالقول بصحة إمامة أبي بكر وعمر»[6].

= 1/ 281. البغدادي: ن م، ص 183. الإسفراييني: ن م، ص 103. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3/ 266.

(1) الأشعري: ن م، ص 199.

(2) الشهرستاني: ن م، ص 101.

(3) انظر: العربي إسماعيل: معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، 2/ 364.

(4) انظر: الإسفراييني: ن م، ص 103.

(5) ترى الزعفرانية أنّ كلام الله غيره سبحانه، وكلّ ما كان غيره فهو مخلوق، وأما المستدركة من فرق النجارية اعتبرت المخلوق من القرآن الترتيب والنظم من الحروف والأصوات، هذا أقرب لقول أهل السنّة كما بيّن الشهرستاني، يراجع: الشهرستاني: ن م، 1/ 101.

(6) العربي إسماعيل: ن م، 2/ 364.

المطلب الرابع: فرق ذات طابع باطني:

1 - الباطنية: التعريف والنشأة والألقاب:

الباطنية في اللغة من مادّة (ب ط ن): «خلاف الظهر، وبطن: خفي، فهو باطن، جمع: بواطن، وخبره: علمه، ومن فلان: صار من خواصه، واستبطن أمره وقف على داخلته»[1].

والباطن مصطلح له دلالات دينية: فمن أسمائه سبحانه وتعالى الباطن[2]. «كما أنّ لكلّ آية من آيات القرآن لها ظهر وبطن»[3].

فكما أنّ من الفرق والمذاهب من تمسّكت بظواهر النصوص لا تعدل عنها إلى غيرها، فإنّه قد ظهرت في تاريخ الأمّة الإسلامية اتجاهات تجنح نحو الباطن، معولها في ذلك التأويل، ولعلّ من أخطرها وأشدّها على الأمّة ما اصطلح عليه بـ«الباطنية»، يقول البغدادي: «اعلموا أسعدكم الله أنّ ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرّة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم. بل أعظم من ضرر الدجّال الذي يظهر في آخر الزمان. لأنّ الذين ضلّوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت دعوتهم إلى يومنا هذا أكثر من الذين يضلّون بالدجّال في وقت ظهوره. لأنّ فتنة الدجّال لا تزيد مدتها أربعين يوما، وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر»[4].

وهنا نتساءل عن تعريف الباطنية من حيث نشأتها وأطوارها التاريخية، وعن فرقها ومناهج العلماء في حصرها وتقسيمها؟ وعن أبرز مقالاتها؟

---

(1) انظر: الفيروز أبادي مجد الدين: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة لبنان، تح: محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، 2005 م، ص 1180.

(2) **الباطن**: اسم من أسماء الله عَزَّوَجَلَّ، فقيل: سمّي به لأنّه غير مدرك سبحانه بالحواس، وقيل: دلالة على الخبير العالم بما بطن من أمور من يصحبه وبداخله، قيل: الذي لا يفوته علم شيء ولا يبعد عنه شيء إذا أراده (انظر: القرطبي شمس الدين: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، المكتبة العصرية تح: عرفان حسونة، ط 1، 2005 م، ص 190).

(3) حديث ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن... (ابن حبّان أبو حاتم: المسند الصحيح، تح: أحمد شاكر، دار المعارف بمصر، د ط، د ت، ح 74، 1/ 233).

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 247.

أوّلًا: في تعريف الباطنية:

اتفق الباحثون على أنّها توجّه فكري عبّر عنها بلقب عام مشترك[1] (الباطنية)، أو مصطلح عام جامع[2]، يقول عبد القادر محمود: «الباطنية: لقب شامل لفرق كثيرة، اتجاهاتها واحدة، وأزياؤها وأسماؤها مختلفة»[3]. نسبة إلى الباطن في مقابل الظاهر، إذ لم تقف في قضيّة التأويل حدود الاعتدال، وإنّما ذهبت مذاهب الغلوّ والتعميم والإطلاق واعتبرته ضرورة[4]، لذلك يقول الغزالي (505 هـ/ 1111 م): «وأمّا الباطنية فإنّما لقبوا بها لدعواهم أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللبّ في القشرة، وإنّما بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورًا جليّة، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة»[5].

فالباطنية تطرح المعاني الظاهرة مؤثرة المعاني الباطنية (الداخلية أو الروحية) في النصوص الدينية، ويتّسم منهجهم بالغموض والخفاء والتستر، يقول محمد سالم أقدير: «الباطنية اصطلاحًا: هو الفكر الذي يحيط به الغموض ويكتنفه الإبهام، وهو الفكر الذي يرتكز على الرموز والإشارات التي يصعب تحديد مداليلها، وهو الفكر الذي يميل أصحابه إلى الستر والتستّر لإخفاء آرائهم ومعتقداتهم»[6].

ثانيًا: نشأتهم:

لا شكّ أنّ الفتوحات الإسلامية خلّفت عند بعض المتعصبين لأوطانهم والرافضين لدين الإسلام حقدًا وعداءً لم يظهروه علنا، وما ظهر من ذلك إلّا محاولات الغرض منها تشتيت الأمّة

---

(1) انظر: بدوي عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، د ط، 1997 م، ص 718.

(2) انظر: عمارة محمد: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر، د ط،2000 م، ص 89.

(3) عبد القادر محمد: الموسوعة الإسلامية العامة، (بحث الباطنية) منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وزارة الأوقاف المصرية، د ط،2001 م، ص 257.

(4) عمارة محمد: م س، ص 89.

(5) الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت، د ط، د ت، ص 11.

(6) اقدير محمد سالم: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2006 م، ص 32.

وهدم الشريعة[1]، يقول الغزالي: «تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين، وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفّف عنهم ما أنابهم من استيلاء أهل الدين... وقد طبقوا وجه الأرض ذات الطول والعرض، ولا مطمع في مقاومتهم بقتال ولا سبيل لاستنزالهم عمّا أصرّوا عليه إلّا بفكر واحتيال، ولو شافهناهم بالدعاء إلى مذهبنا لتنمّروا علينا، وامتنعوا من الإصغاء إلينا، فسبيلنا أن تنتحل عقيدتنا طائفة من فرقهم»[2]، لذلك ولجوا إلى ديار الإسلام من باب التشيّع الغالي وادّعاء محبّة آل البيت.

وإن كان بعضهم يرجع نشأة الباطنية إلى المجوسية، وبعضهم الآخر إلى الصابئة بحران[3]، فإنّ ما ذهب إليه غالبية آراء الباحثين أنّ دعوة الباطنية كان مبدؤها أيام الخليفة العباسي المأمون (218هـ/ 833 م)، إذ اجتمع عدد من نزلاء سجن بغداد ومنهم: عبد الله بن ميمون بن ديصان المعروف بالقداح[4] متأثّرًا بأفكار بعض الفرق الغالية الشيعية كالمنصورية والخطابية، وأسّسوا للتوجّه الباطني وتداولوا أمر الدعوة واستقروا عليها[5]، وانتشرت بعد ذلك في زمن المعتصم (227 هـ/ 842 م) في عدّة جهات بدءًا من عسكره من خلال سريان دعوة بابك الخرمي (223 هـ/ 838 م)[6] في جيش المعتصم، الذي هزم عددًا من عساكر المسلمين حتى أسر عام

(1) انظر: الرازي فخر الدين: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 76.

(2) الغزالي أبو حامد: م س، ص 18 - 19.

(3) يشار إلى أنّ التوجه الباطني لم تخل منه الديانات السابقة للإسلام، فكان ممثلاً في حركة القابالا اليهوديّة، وفي الغنوصية عند المسيحيين، وحاول بعض الباحثين ربط ظهور الباطنية في الإسلام بالديانات السابقة عبر حلقة عبد الله بن سبأ اليهودي (انظر: الخطيب محمد: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مكتبة الأقصى عمان، ط2، 1986 م، ص 23).

(4) **عبد الله بن ميمون بن ديصان**: (ت نحو148 هـ) كان مكّيًا من موالي بني مخزوم، عرف بتشيعه، وصحب ثلاثة من أئمة أهل البيت، كان له نشاط دعوي كبير في كل من البصرة والكوفة وغيرها (يراجع: موسوعة التراجم الإلكترونية، ترجمة: عبد الله بن ميمون بن ديصان، الرابط:
http://www.taraajem.com/persons/30084).

(5) يراجع: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 276. الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 141. الحفني عبد المنعم: موسوعة الفرق والجماعات الإسلامية، ص 9.

(6) **ترجمة بابك الخرمي**: زعيم طائفة الخرمية، ظهرت دعوته سنة 201 هـ/ 807 م، وكثر أتباعه في =

223هـ، وانتشرت في أكراد جبال توز - قرب الأهواز -، وكذلك انتشرت في المغرب عبر دعوة عبد الله بن ميمون بن ديصان الذي ادعى أنّه من أولاد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وظهرت بعد ذلك في البحرين من خلال دعوة حمدان بن قرمط، وكذلك في أجزاء من أرض الديلم والعراق وخراسان[1].

وكان للباطنية منهجا خاصا في الدعوة والاستقطاب[2]، وقد تطوّر معهم الأمر إلى أن صنّفوا الكتب والمراجع الخاصة بهم، وظهروا في اتجاهات متعدّدة سواء في شكل حركات سياسية وثورات كالقرامطة والحشاشين (أي الإسماعيلية)، أو في شكل دول كالفاطميين والعبيديين، أو في شكل مفكّرين وعلماء كإخوان الصفاء[3]، وامتد معهم ذلك تاريخيًّا إلى أن ظهروا في شكل كيانات سياسية وعقدية معاصرة كالنصيرية والدروز.

ثالثًا: ألقاب الباطنية وفرقهم:

لقد تناول أصحاب كتب مقالات الفرق بالبحث ألقاب الباطنية، فعدّدوا فرقها، ونظرًا لطبيعة الخفاء عند الحركات الباطنية وظهورها في كلّ مرّة بشكل مختلف مع بقاء ذات الجوهر والمنهج، فإنّ ذلك قد جعل من الصعوبة بمكان تحديد ألقابها وضبط أسماء فرقها، لذلك لم تتفق آراء الباحثين، وتداخلت زوايا النظر والبحث واختلفت عندهم.

وعمومًا فقد لُقِّبت الباطنية بألقاب متعددة:...

= أذربيجان وقويت شوكته، قضى عليه المعتصم وقتل وصلب في سامراء سنة 222 هـ/ 836 م (يراجع: لفيف من المؤلفين: المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية مصر، ط 1، 1981 م، 2/ 10).

(1) انظر: عنان محمد عبد الله: تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة في المشرق، دار أم البنين للنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص31.

(2) انظر: اليماني محمد بن مالك: كشف أسرار الباطنية، مكتبة الساعي الرياض، تح: محمد الخشت، د ط، د ت، ص 22.

(3) عدّت من الاتجاهات الباطنية: في إطار تقريرهم لمسألة الظاهر والباطن، وكذلك في موافقتهم للشيعة في بعض المعتقدات، وإن أقرّ محمد الخطيب صلتهم وتأثرهم بالإسماعيلية إلّا أنّ فؤاد معصوم يرد هذا الادعاء.

(يراجع: الخطيب محمد: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 173. معصوم فؤاد: إخوان الصفاء: فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر دمشق، ط 1 1998 م، ص 24).

وصلت إلى عشرة ألقاب[1] وأوصلها بعضهم إلى خمسة عشر لقبا[2]، وإذا ما رمنا تقسيمها وتصنيفها، فهي لا تخلو أن تكون مندرجة تحت قسم من الأقسام التالية:

* ألقاب عامة لكل فرق الباطنية، ومنها: الباطنية والتعليمية والسبعية والخرمية والملحدة.

* ألقاب خاصة لفرقة معينة مثل: الإسماعيلية والقرمطية والبابكية والدروز والنصيرية.

* ألقاب ذات توجّهات باطنية نسبة إلى أشخاص كـ: الصباحية والمباركية والنصرية والمقنعية.

* ألقاب لفرق باطنية نسبت لبلد معيّن كاليامنية نسبة إلى اليمن والفاطميين أو العبيديين[3].

ويشار إلى أنّه من الفرق ما كانت لها ألقاب متعددة كالبابكية، التي لقّبت بالمحمرة والخرمية[4].

يلاحظ كذلك أنّ أغلب الفرق ذات التوجّه الباطني تندرج من حيث الأصل تحت المذهب الشيعي إلّا ما استُثني منها كالبابكية[5].

2 - فرق التوجّه الباطني:

أوّلًا: الإسماعيلية:

أ - النشأة والتاريخ:

تعدّ من كبرى الفرق الشيعية الغالية الباطنية، لها انتشار مشهود عبر التاريخ إلى اليوم[6]،

---

(1) انظر: الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، ص 11. الديلمي محمد: بيان مذهب الباطنية وبطلانه، مكتبة المعارف الرياض، د ط، د ت، ص 5.

(2) انظر: ممدوح عبد القادر بحث الباطنية: الموسوعة الإسلامية العامة، ص 257.

(3) يراجع في تعريف هذه الفرق: الغزالي: م ن، ص 11 وما بعدها. الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 76 وما بعدها. طعيمة صابر: دراسات في الفرق، ص 78. اقدير محمد: العقائد المشتركة بين الفرق الباطنية، ص 39 وما بعدها.

(4) انظر: طعيمة صابر: م س، ص 78. اقدير محمد سالم: ن س، ص 37.

(5) صابر طعيمة: ن م، ص 78.

(6) انظر: السلومي سليمان: أصول الإسماعيلية، دار الفضيلة الرياض، ط 1، 2001 م، 1/ 195.

وسمّيت بالإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، يقول عارف تامر: «يشكّل الإسماعيليون ثاني أكبر طائفة من المسلمين الشيعة، وقد انفصلوا عن مسلمي الشيعة الاثني عشرية في سنة 148 هـ/ 765 م، عندما اختلفوا معهم على من يخلف الإمام جعفر الصادق، حفيد الإمام علي كرّم الله وجهه، فقد كرّس الاثنا عشريون ولاءهم للابن الأصغر للإمام جعفر الصادق، وهو موسى الكاظم، وهم يؤمنون باثني عشر إمامًا أوّلهم علي كرّم الله وجهه وآخرهم غائب حسب اعتقادهم، ويشكّل الاثني عشريون في ظلّ قيادة المجتهدين أكبر طائفة من مسلمي الشيعة وأغلبية سكان إيران، وكرّس الإسماعيليون ولاءهم للابن الأكبر للإمام جعفر الصادق وهو إسماعيل الذين سمّوا باسمه، وظلّ الإسماعيليون على امتداد تاريخهم يعيشون في ظلّ قيادة إمام تولّى منصبه بالوراثة، ويتولّى الإمامة حاليًّا سمّو الأمير كريم أغاخان[1] وهو الإمام التاسع والأربعون وهو من سلالة النبي عليه الصلاة والسلام»[2].

وتذهب الإسماعيلية إلى إمامة ستّة من الأئمة المعصومين من الإمام عليّ وصولًا إلى جعفر الصادق، ولكنّهم قالوا بإمامة ابنه البكر إسماعيل بن جعفر الذي توفّي في حياة أبيه، فاختلفوا تبعًا لذلك، فمنهم طائفة «الواقفة» - قالت بإمامة إسماعيل وأنّه لم يمت بل أخفاه أبوه وغيّبه - وساق البعض الآخر الإمامة في ولد إسماعيل (محمد بن إسماعيل)؛ لأنّ الإمامة لا ترجع القهقرى في زعمهم[3]، وهكذا في نسله في سلسلة متصلة من الأئمّة المستورين نتيجه لاضطهاد العباسيين ومقاومتهم للحركات الشيعية، دعاهم ذلك إلى إخفاء أئمّتهم، يقول سعد رستم: «كانوا يتحدّثون عنهم رمزًا من غير تصريح ويسمّون إمامهم إمام الزمان، بسبب التكتّم الشديد الذي فرضه الأئمَّة ونوابهم ودعاتهم عملًا بمبدأ «التقية» وخوفًا من بطش أولي الأمر في السلطة وكثيرًا ما كان الأئمّة يتخذون أسماء مستعارة، ويتسمّى لها نوابهم ورؤساء دعاتهم

(1) **الأمير كريم الآغا خان**: زعيم الطائفة الإسماعيلية (ولد سنة 1957 م بجنيف) يدير شؤون الإسماعيليين في أكثر من خمسة وعشرين بلدًا وفق نظام إداري خاص (موقع معهد الدراسات الإسماعيلية مقال بعنوان: مقدمة عن سمّو الأغا خان، الرابط:
https://iis.ac.uk/ar/about-us/his-highness-aga-khan)

(2) تامر عارف: تاريخ الإسماعيلية، رياض الريس للكتب والنشر، لندن/ قبرص، ط 1، 1991 م، ص 14.

(3) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 226. عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 40.

ويتفرقون في البلاد إمعانًا في التغطية»[1]. وعرفت هذه الفترة بدور الستر[2]، وامتازت بانتشار الدعوة الإسماعيلية خصوصًا مع دعوة عبد الله بن ميمون بن القداح، وانتشرت في الآفاق حتى - كما يقول عرفان فتاح -: «نجح أحد دعاة الإسماعيلية واسمه أبو عبد الله الشيعي[3] في نشر التعاليم الإسماعيلية في بلاد المغرب وواتته الظروف هناك حتى ثبت مركزه فيها، ولم يمض وقت طويل حتى غدا الشيعة أصحاب السلطان المطلق في جميع الجهات الواقعة إلى الغرب من مدينة القيروان، ثم أنفذ أبو عبد الله الشيعي الرسل إلى أبي عبيد الله المهدي الجدّ الأعلى لخلفاء الدولة الفاطمية وإمام الإسماعيلية آنذاك للحضور إلى إفريقية»[4]. وهنا بدأ دور الظهور بعد تأسيس دولتهم التي امتدت إلى مصر، وانتشرت دعوتهم وصولًا إلى الهند، ولكن ما فتئ أن دبّ الضعف فيها، فانشقّت الدرزية سنة 411 هـ، ثم حدث انشقاق آخر بعد وفاة المستنصر باللّه سنة 487 هـ، فتنازع ابناه على الحكم، وتفرقوا إلى طائفتين:

- إسماعيلية مستعلية: نسبة إلى المستعلي أبو القاسم أحمد الابن الأكبر الذي نقل ملكه إلى اليمن في القرن الخامس، ومنها إلى الهند في القرن التاسع، ولهم انتشار اليوم في ما يعرف «بالسليمانية»[5].

- إسماعيلية نزارية: نسبة إلى نزار بن المستنصر الذي قتل على يد أخيه الأكبر، فنقل أتباعه ملكه إلى بلاد فارس، ويعرفون اليوم «بالأغاخانية»[6].

---

(1) سعد رستم: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، ص 287.

(2) انظر: حسين محمد كامل: طائفة الإسماعيلية، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1959 م، ص 15.

(3) **أبو عبد الله الشيعي** (298 هـ/ 911 م): هو الحسن بن أحمد بن محمد بن زكريا من صنعاء، اختير بعد تأهيله في اليمن لنشر الدعوة الإسماعيلية في المغرب، وقد عرف بدهائه، وبدأ نشاطه سنة 280 هـ في أرض كتامة حتى دان خلق كثير لدعوته ووجه الدعوة لعبيد الله المهدي لتأسيس الدولة الفاطمية (يراجع: الخربوطلي علي حسني: أبو عبيد الله الشيعي: مؤسّس الدولة الفاطمية، المطبعة الفنية الحديثة مصر، ط 1، 1972 م، ص 12 ومابعدها).

(4) عرفان فتاح: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 42.

(5) **السليمانية**: إحدى الفرق الإسماعيلية المستعلية، تعرف بالبهرة اليوم لها انتشار في الهند، وتنقسم إلى طائفتين: البهرة السليمانية والبهرة الداؤدية (يراجع: الحفني عبد العظيم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 44 - 45).

(6) يراجع فيما سبق (عرفان فتاح، ن م، ص 43. رستم سعد، ن م، ص 293 وما بعدها. البصري أبو مصعب: أضواء على الفرق والمذاهب، ص 690).

ب - المنهج التأويلي للإسماعيلية في قراءة النصوص:

تنطلق الإسماعيلية من قاعدة أنّ كلّ شيء محسوس في الكون له ظاهر وباطن، وكذلك رغبة عندهم في التحرّر من قيود النصّ الظاهرة بقصد الحجاج على المعتقدات والأفكار، فاعتبرت الإسماعيلية أنّ المعرفة تنقسم إلى ظاهر وباطن، وأنّ لكلّ تنزيل تأويل، فالشريعة تنقسم بالضرورة إلى إسلام وهو الظاهر، وإلى إيمان وهو الباطن، فما جاء به النبي محمد ﷺ أي الجانب العملي السلوكي الخارجي المحدّد لعلاقات البشر فهو الظاهر، أمّا الباطن فهو تلك الأسرار وراء الألفاظ القرآنية، وعليه فالنصوص المقدّسة ما هي إلّا رموز وإشارات توحي بحقائق خفية وأسرار مستورة خلفها، لذلك يتأكد وجوب التأويل وفق نظرية المثل والممثول[1]، باعتباره مفتاح التفكير الإيماني، ولا يكون ذلك إلّا عبر الأخذ عن الإمام.

ج - أهم المعتقدات الإسماعيلية:

حكمت جملة من الظروف في تبلور الاعتقاد الإسماعيلي، يقول محمد كامل حسين: «كان الخلاف في أوّل الأمر بسيطًا لا يعدو أن يكون حول الإمامة، ولكنّه استفحل بعد ذلك، وبمضي الزمن أدخلت آراء جديدة وأصولٌ للعقيدة تبعد عمّا كانت عليه الطائفة قبل خروجها من حلبة التشيّع العامة»[2].

وتعود تلك الآراء إلى المزج بين المذاهب الدينية المختلفة كالرواسب الفارسية القائلة بالنعمة اللدنية والنظريات الغنوصية ومبادئ من الفلسفة اليونانية لتنصهر في طابع اعتقادي شرقي وفق طرح فتاح عرفان[3].

ويمكن بسط أهم المعتقدات الإسماعيلية في النقاط التالية:

---

(1) يقول محمد حسين كامل: «استخلاص الباطن من الظاهر هي النظرية التي أستطيع أن أطلق عليها نظرية المثل والممثول؛ أي تفسير الأمور العقلية غير المحسوسة بما يقابلها ويماثلها من الأمور الجثمانية المحسوسة، وقد أخذت هذا الاسم من أقوال الفاطميين، ففي السرائر: إن الله جعل لهم مثلًا إلّا على ممثوله، فعرفوا الممثول بمثله، إذ يقول عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾(الزمر 27) (يراجع: حسين محمد كامل: ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، دار الكتاب المصري، ط 1، 1949 م، ص 106 - 107).

(2) حسين محمد كامل: م ن، ص 147.

(3) انظر: عرفان فتاح: م س، ص 44 - 45.

*** الإلهيات:**

يصف الإسماعيليون أنفسهم بأهل التوحيد، إذ ذهبوا مذهب التنزيه إلى حدّ الغلو، فقامت نظريتهم في التوحيد على ثلاثة عناصر: أوّلها تجريد الباري سبحانه وتعالى عن كلّ الصفات والحدود والأسماء، وثانيها تنزيهه سبحانه عن أن يكون له مثل، وثالثها نفي الأيسية - أي صفة الوجود -، إذ ليس من جنس العقول حتى تدركه العقول، وليس بجسم حتّى يراه البصر وفق طرحهم[1]، يقول الكرماني أحد أئمة الإسماعيلية (ت 412 هـ/ 1021 م)[2]: «سأل سائل: ما التوحيد؟.. نقول: أوّلًا: إنّ كون المبدع سبحانه لا مثل لـه...، ومن عنصر الكلام- أي الحروف- وشأنه أن تضيق معانيه وتدق إذ أراد المريد الإخبار عن الآثار والذوات المتعالية عن درك الحسّ فضلًا عمّا يقصر دونه العقل والنفس فيعجز عن الدلالة على ما لم يكن مثله»[3].

فالإله في نظر الإسماعيلية إله سلبي لا ينسب إليه شيء من الأسماء والصفات والألفاظ والعبارات، بل ويحرم إطلاق شيء من ذلك عليه، وحتى مجرّد التفكير والتوهّم[4]، وخروجًا من الحرج وتماشيًا مع نفيهم للصفات رأوا ضرورة إضافة الصفات المنفية عن الله تعالى للعقل مشابهة للطرح الأفلوطيني القائم على الفيوضية، وسمّوا ذلك بنظرية الإبداع، يقول السلومي: «الموجودات صادرة عن عقول فاعلة في هذا الكون سمّوها بالعقول العشرة، وزعموا أنّها المحرّكة لجميع المخلوقات في العالم السفلي حتّى العالم العلوي وهما ما سمّوهما بعالم الإبداع وعالم الكون والفساد»[5].

***: معتقدهم في الإمامة:**

تعدّ نظرية الإمامة محور الاعتقاد الإسماعيلي، فهي من أوجب الواجبات، وهي زمام الدين

(1) انظر: أقدير محمد: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص 145

(2) **الكرماني**: هو أحمد بن عبد الله حميد الدين، الملقّب بحجة العارفين أحد أشهر دعاة الإسماعيلية كان داعي الدعاة للحاكم الفاطمي في مصر، ولد في القاهرة ورحل إلى إيران ومات فيها، له مجموعة رسائل وكتب، ومن أشهر كتبه: راحة العقول (يراجع: الزركلي خير الدين: الأعلام، 1/ 156).

(3) الكرماني أحمد: مجموع رسائل الكرماني، تح: مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط 2، 1988 م، ص 20.

(4) انظر: السلومي سليمان: أصول الإسماعيلية، ص 543.

(5) ن م، ص 499.

ونظام الإسلام وأحد دعائمه، وهي سرّ النبوّة وباطنها في رأيهم[1]، وهي تولية إلهية وفرض من فروض الدين، بل لا يتمّ شرع ولا أحكام إلّا بوجودها[2]، يقول الكرماني في معرض إثبات الإمامة وبيان وجوبها وإقامة البراهين على ذلك: «ولا كان مقدّرًا أن يبقى الرسول في العالم بقاء سرمديًّا إلى أن تنصرم الأمم ويؤدي إليهم الأمانة إليه، وجب أن ينصّب من يقوم مقامه في أداء الأمانة، والنصّ على غيره أبدًا إذا حان انتقاله، ومن ينصّب لذلك هو الإمام، إذ الإمامة واجبة»[3].

وعليه فلا يجوز أن يبقى المؤمنون من دون إمام ولا حجة على خلقه، يقول الشهرستاني: «وقالوا: ولن تخلو الأرض قطّ من إمام قائم، إمّا ظاهرًا مكشوفًا، وإمّا باطنًا مستورًا، فإذا كان الإمام مستورًا فلا بدّ أن يكون حجة ودعاته ظاهرين»[4].

وتقوم نظرية الإمامة عند الإسماعيلية على طرح خاص، إذ الإمامة عندهم قديمة منذ بدء الخليقة، وتنتقل من الآباء إلى الأبناء ولا تنتقل من أخ لأخيه، ولها دوران: دور كبير من آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلى القائم المنتظر، وأدوار صغرى وسط ذلك الدور الكبير، لكلّ دور منها إمام مقيم أو رسول ناطق، وهم سبعة وفق طرحهم ولكلّ إمام أساس[5].

ثانيًا: القرامطة:

أ - التعريف والنشأة:

القرامطة حركة دينية سياسية، تعدّ إحدى فرق الإسماعيلية، وإن اعتبرها البعض حركة: «عملية مرحلية لها أهداف معينة في تلك الفترة، وخطوة من خطوات الإسماعيلية التي كانت

---

(1) انظر: بدوي عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص 1038.

(2) انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 301.

(3) الكرماني أحمد: المصابيح في إثبات الإمامة، دار المنتظر بيروت، تح: مصطفى غالب، ط 1، 1996 م، ص 63.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 227.

(5) وهذه الأدوار وأسسها هي: (آدم وأساسه: سيث/ نوح وأساسه: سام/ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأساسه: إسماعيل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ/ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأساسه: هارون عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ/ عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأساسه: شمعون الصفا/ ومحمد ﷺ وأساسه: علي بن أبي طالب/ وإسماعيل بن جعفر الصادق وأساسه: قداح الحكمة) انظر: بدوي عبد الرحمن: المرجع السابق، ص 1040. وعرفان عبد الفتاح: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 45.

تبدو في شكل حركات تنظيمية، تتحرّك وفق مخطّط مدروس، يقوم على خداع الجماهير واستغلال عاطفتهم نحو آل البيت، وتعتمد التنظيم السرّي العسكري»[1].

وتسمّى -بالقرامطة - كما قال الغزالي: «نسبة إلى رجل يقال له: حمدان بن قرمط، وكان أحد دعاتهم في الابتداء، فاستجاب له في دعوته رجال، فسمّوا القرامطة وقرمطية»[2]. وقد نشأت فرقة القرامطة في منتصف القرن الثالث هجري في جوّ اتّسم بضعف السلطة السياسية - الدولة العباسية - نتيجة الثورات والانقلابات، منها ثورة الزنج، إذ - كما يقول سهيل زكار-: «انعدم الاستقرار السياسي وكثرت الصراعات على الخلافة والانقلابات وهكذا ازداد تدهور الأوضاع على كافة الجوانب»[3]. ما دعا البعض للبحث عن بديل، وظهرت دعوات منها دعوة الإسماعيلية التي انتشرت عبر دعاتها في كلّ من المغرب واليمن وغيرها، وقد تأثّر بها حمدان بن قرمط في الكوفة، حتى قال محمد الخطيب: «من يطّلع على أهداف الإسماعيلية ووسائلها في كلّ حركة من حركاتها يستطيع أن يجزم أن وراء هذه الحركات جميعها يدًا خبيثة واحدة تسيرها في اتجاه واحد»[4].

ولم يكتف القرامطة بنشر دعوتهم في الكوفة فقط، بل وصلت إلى اليمن والبحرين عبر تأسيس جيوش حاربت الخليفة عدّة مرّات خصوصًا تحت قيادة أبو طاهر سليمان الجنابي[5] (332 هـ/ 944 م) الذي زحف إلى البصرة وبغداد ومنهما إلى الحجاز سنة 317 هـ، حيث ارتكب فظاعات في مكّة من قتل وسلب للحجر الأسود من الكعبة المشرفة. وما تلا ذلك من أحداث عجّلت بالقضاء عليهم[6].

---

(1) الصبّاغ محمد: مقدمة تحقيق كتاب: القرامطة لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، دمشق/ بيروت، ط 5، 1981 م، ص 13.

(2) الغزالي أبوحامد: فضائح الباطنية، ص 12.

(3) زكار سهيل: الجامع في أخبار القرامطة، دار حسان للطباعة والنشر، ط 2، 1982 م، ص 32.

(4) الخطيب محمد: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 137.

(5) هو سليمان بن الحسن بن بهرام الجنابي زعيم القرامطة، ملك البحرين ثم البصرة والكوفة سنة 311 هـ وانتهك الحرم وقتل كثيرًا من الحجاج يوم التروية سنة 317 هـ (يراجع: الزركلي خير الدين: الأعلام، 3/ 123) .

(6) يراجع: عنان محمد: تاريخ الجماعات السرّية والحركات الهدّامة، ص 34 - 35 - 36. الخطيب محمد، المرجع السابق، ص 147 وما بعدها.

ب: الأفكار والمعتقدات:

اهتم الباحثون بدراسة سبل دعوة القرامطة وطرق الاستدراج عندهم، وركّزوا على تاريخهم الدموي باعتبارهم حركة سياسية في منطلقاتها، أمّا في خصوص عقائد القرامطة فقد تماهوا قلبًا وقالبًا مع اعتقاد الإسماعيلية حدّ الغلو، فهي - أي القرامطة كحركة - تعتبر التطبيق العملي والتعبير الحيّ الفعلي لعقائدها، وإن خالفوهم - أي الإسماعيلية- في بعض التفاصيل العقدية[1].

ففي باب الإلهيات، وإن عرفوا بنفيهم للأسماء والصفات عن ذات الله على غرار سائر الفرق الباطنية، فقد طبّقوا نظرية الإبداع حدّ الغلو، فالعقل قد فاض في زعمهم وظهرت عنه النفس الكلّية - تسمّى التالي -، وبواسطة العقل - السابق - مع النفس وجدت جميع المخلوقات. ولمّا كان العقل أوّل الموجودات وأوّل فيض ظهر عن الله، فهو إذًا أصل الإيجاد، وإليه المبدأ والمعاد، ولذلك سمّي (السابق) وفق طرحهم[2]، يقول ابن الجوزي (597 هـ/ 1201 م): «وقد ثبت عنهم أنّهم يقولون بإلهين قديمين لا أوّل لوجودهما من حيث الزمان، إلّا أنّ أحدهما علّة لوجود الثاني، واسم العلّة: السابق، واسم المعلول: التالي، وأنّ السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، وقد يسمون الأوّل: عقلا، والثاني: نفسا، فالأوّل تامّ والثاني ناقص»[3].

وذهبت القرامطة كذلك إلى نظرية الحلول، فقد حلّت شخصيات الأنبياء في أئمتهم، بل واعتبروا أنّ محمد بن إسماعيل إلها[4].

أمّا عن باقي المعتقدات: فقد عدّوا النبيّ محمدًا ﷺ شخصًا فاضت عليه من السابق قوّة قديمة صافية، فجبريل هو الفائض والقرآن هو تعبير محمد ﷺ عن المعارف التي فاضت عليه، لذلك يسمّى كلام الله مجازًا وفق طرحهم، وعليه فينكرون الوحي. بل وشكّكوا في الغيبيات كالقيامة والجنة والنار، فقالوا بتناسخ الأرواح، باعتبار أبدية تعاقب الليل والنهار، لذلك أوّلوا القيامة بأنّها رمز لخروج الإمام، ....

---

(1) انظر: أقدير محمد: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص 147.

(2) انظر: الخطيب محمد: م س، ص 161.

(3) ابن الجوزي: القرامطة، ص 58.

(4) انظر: أقدير محمد: م س، ص 150.

والمعاد هو عودة كلّ شيء إلى أصله[1].

أمّا في نظرتهم للأحكام الشرعية التكليفية، فقد اعتمدوا منهج التأويل فيها، فيقول ابن الجوزي: «وكلّ ما ذكر من التكاليف فرموز إلى باطن، فمعنى الجنابة: مبادرة المستجيب بإفشاء سرّ إليه قبل أن ينال الاستحقاق لذلك، ومعنى الغسل: تجديد العهد على فعل ذلك، والزنا: إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد، والاحتلام: أن يسبق الإنسان إلى إفشاء السرّ في غير محلّه، والصيام: الإمساك عن كشف السرّ، والمحرّمات: عبارة عن ذوي السرّ، والبعث: عندهم الاهتداء إلى مذهبهم»[2].

ثالثًا: النصيرية:

أ - النشأة والتاريخ:

أو النميرية[3]، وهي إحدى الفرق الشيعية الباطنية، عدّت من غلاة الشيعة[4]، يعرفون اليوم باسم العلويين وهو أحبّ الأسماء إليهم[5]، واختلف في أصل تسميتهم «نصيرية» إلى أقوال، ولعلّ أرجحها راجع إلى مؤسس الطائفة «أبو شعيب محمد بن نصير البصري النميري» (ت 270هـ/ 873 م)، الذي عاصر ثلاثة من أئمّة الشيعة الاثني عشر (وهم علي الهادي، والحسن العسكري، ومحمد المهدي العسكري) واعتبرته النصيرية (الباب)[6] عندهم، وهذا

(1) يراجع: ابن الجوزي: م س، ص 59. الخطيب محمد: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 162 - 163.

(2) انظر: ابن الجوزي: ن م، ص 63 - 64 - 65

(3) انظر: النوبختي: فرق الشيعة، ص 93.

(4) انظر: بدوي عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص 1172.

(5) انظر: الحلبي سليمان: طائفة النصيرية: تاريخها وعقائدها، الدار السلفية، الكويت، ط 2، 1984 م، ص 33.

(6) جاء في بيان معنى الباب: «تأتي الباب في الدين من حاجة الناس الملحة إليه عند غياب الأئمة،.. هو المدخل إلى الدين والمدخل الحقيقي إلى الدين هو الإمام أو من قام مقام الإمام، والباب هو وكيل الإمام ووصيه ووريثه، بهذا يلعب نفس دور الإمام، فهو مثله يتمتّع بالعصمة وبالعلم الإلهي وبحقّ تأويل آيات الكتاب، وبالتمييز بين الظاهر والباطن» (الحريري أبو موسى: العلويون النصيريون، سلسلة الحقيقة الصعبة، بيروت، د ط، 1980 م، ص 20).

أمر تردّه الإمامية الاثني عشرية، يقول الطوسي: «كان محمد بن نصير النميري من أصحاب أبي محمد الحسن بن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلمّا توفي أبو محمد ادّعى مقام أبي جعفر محمد بن عثمان أنّه صاحب إمام الزمان، وادعى له البابية، وفضحه الله تعالى له بما ظهر منه من الإلحاد والجهل»[1].

وقد تولّى أعباء الدعوة بعد اختفاء الإمام الثاني عشر، ولكن كما يقول أبو موسى الحريري: «تطرّفه في حب آل البيت عوّض عن هذا الغياب الفاجع، فغلا في تقديس الأئمّة وأوشك تأليه الإمام الأوّل منهم»[2].

وقد خلفه من جاء بعده وانتقل مركز الدعوة من حلب إلى اللاذقية، وأسّسوا مركزًا آخر في العراق، وقد انحصر وجودهم عبر الزمن في شمال غرب سورية بالجبال المعروفة بالنصيرية في محافظة اللاذقية.

ومن خلال البحث في الجذور الفكرية للنصيرية يؤكد الجعفر الكنج الدندشي: «أنّ أصول العقيدة العلوية النصيرية تعود إلى مذاهب وحركات دينية مختلفة، انتشرت في بلاد الشام وغيرها من بلدان الشرقين الأدنى والأوسط قبل الإسلام ... وكذلك من مختلف الحركات الغنوصية التي نشأت في سورية... وكذلك أخذوا من ديانة ماني الإيراني الذي عاش في القرن الثالث للميلاد، كما اقتبس مذهبهم من أتباع الفلاسفة أي أتباع أرسطوطاليس وسقراط وأفلاطون... وكذلك من مختلف مذاهب الدّيانة المجوسية والفارسية»[3].

ب: العقائد والأفكار:

للنصيرية عقائد متمايزة عن سائر فرق المسلمين حتى عدّت دينًا خاصا، فتقوم فكرة الألوهية عندهم على تأليه الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونعته ببعض الصفات التي اختص بها المولى عَزَّ وَجَلَّ[4]، وقد عدّوا سلمان الفارسي رسولَ عليٍّ، وعليه فالثالوث الإلهي النصيري يتكون كما يقول أبو موسى الحريري: «من ثلاثة أشخاص، وهم: علي ومحمد وسلمان الفارسي، أي: ع م س،

(1) الطوسي أبو جعفر محمد: الغيبة، منشورات الفجر لبنان، ط 1، د ت، ص 247.

(2) الحريري أبو موسى: ن م، ص 23.

(3) الدندشي جعفر الكنج: مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، د ن، 2000 م، ص 19.

(4) انظر: أقدير محمد: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص 148.

وتجمع (عمس)، الثلاثة يؤلّفون الذات الإلهية، علي هو المعنى، ومحمد هو الاسم وسلمان هو الباب، والكلّ غير متصل ببعضه اتصالًا حقيقيا، ولا منفصلًا عنه»[1].

وتقرّ النصيرية بالحلول، فالخير هو ظهور جبريل في بعض الأشخاص وتقمّص أدوارهم لفعل الخير، والشرّ هو ظهور الشيطان في شكل إنسان حتى يعمل الشر، ولما حلّ الإله في علي فقد حلّ اللاهوت في الناسوت، وعليه فهم يعظمون ابن ملجم قاتل علي بن أبي طالب واعتبروه أفضل الخلق ويخطئون من يلعنه، إذ خلّص اللاهوت من الناسوت[2].

وعلي بن أبي طالب عندهم إله في الباطن، وإمام في الظاهر اتخذ محمدًا ناطقًا يتصل به ليلًا وينفصل عنه نهارا، يقول الحلبي عن هذا المعتقد: «بحسب الاعتقاد السابق فقد اتخذ عليٌّ محمدًا، ومحمد متصل بعلي ليلًا منفصل عنه نهارا، وعلي خلق محمدا، ومحمد خلق سلمان الفارسي، وسلمان خلق الأيتام الخمسة، بيدهم مقاليد السماوات والأرض، وهم: المقداد: ربّ الناس وخالقهم الموكّل بالرعود والصواعق والزلازل، وأبو الدر: (أي أبو ذر الغفاري) الموكّل بدوران الكواكب والنجوم، وعبد الله بن رواحة الأنصاري: الموكّل بالرياح وقبض أرواح البشر، وعثمان بن مظعون: الموكّل بالمعدة وحرارة الجسد وأمراض البشر، وقنبر بن كادان: الموكَّل بنفخ الأرواح في الأجسام»[3].

هذا التصوّر للألوهية انعكس على نظرتهم للوجود، ولقصّة الخلق فقالوا بالتنكيس أو تناسخ الأرواح، وجرّهم ذلك إلى القول بنفي البعث، فقد كانوا في زعمهم كائنات نورانية تشاهد عليًّا بالنظرة الصفراء فأعجبوا بذواتهم وارتكبوا خطيئة، فأهبطوا إلى الأرض في أجسادهم وأقبروا فيها[4]، فلا خلاص لهم في زعمهم إلّا بالتناسخ، يقول تقي شرف الدين: «والتناسخ عند النصيرية، ويطلقون عليه بـ«التنكيس» أو «التبجيل» يتّخذ دورات سباعية فيضية في صورة جول هابط مماثلة لدرجات الجحيم، وفيها هبطت الأرواح من عالم الأزل النوراني إلى الأرض في مراحل متعاقبة: وهي الفسخ، والنسخ، والمسخ، والوسخ، والرسخ، والقشّ ثم الشقايش، أو

(1) الحريري أبو موسى: م س، ص 30.

(2) انظر: أقدير محمد: م س، ص 149 - 150. بدوي عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص 1186.

(3) الحلبي سلمان: طائفة النصيرية: تاريخها وعقائدها، ص 47.

(4) انظر: الحريري: م س، ص 53.

صورة تحوّل صاعد باتجاه التطهير الروحاني والعودة إلى عالم القمصان البشرية اللحمية، إلى عالم الكواكب والنجوم»[1].

هذه المعتقدات دعت النصيرية إلى كتمان أسرار تعاليمهم، وعدم إذعانها للعموم، وبالغت في ذلك خصوصًا ما نقل عنهم من تأويلات باطنية وصلت حدّ إسقاط التكاليف الشرعية وإباحة المحرّمات كالخمر واستحلاله[2] حتى عدّوا من الإباحية كما سمّاهم النوبختي بذلك[3].

رابعًا: الدروز:

أ - النشأة والتاريخ:

فرقة شيعية إسماعيلية باطنية، ترجع نشأتها إلى العصر الفاطمي إبان عهد الحاكم بأمر الله سادس الخلفاء الفاطميين بمصر، اتّخذوا شخصيته مناط دعوتهم، واعتبروا أنفسهم عربًا خلصًا وأهل كتاب منذ القديم، انضووا تحت لواء نور الرسالات السماوية انتهاء برسالة الإسلام، وفي ظلّه انتسبوا إلى الشيعة العلوية، ثم شيعة آل محمد ثم الشيعة الجعفرية، ثم الإسماعيلية، ثم الموحّدين ثم القرامطة ثم الفاطميين وصولًا إلى الدروز في شكلها النهائي تحت لواء أبو جور أبي منصور المعروف باسم أنوستيكين الدرزي، وباسمه تسمّوا «دروز»[4]، رغم عدم تحبيذهم لهذا الاسم وتحبيذهم لاسم «الموحّدين»[5]، ومعلوم أنّهم كانوا إسماعيلية في الاعتقاد والانتساب إلى أن قامت دعوة تشتكين الدرزي أحد دعاة الخليفة الحاكم بأمر الله - الذي ولي الخلافة بمصر في رمضان سنة 386 هـ واختفى في 27 شوال سنة 411 هـ -، وكان مفاد دعواهم حلول روح الإله في الحاكم بأمر الله بعد انتقالها من علي بن أبي طالب ومنه إلى العزيز ثم ابنه الحاكم، لذلك اعتبروا أنفسهم أبناء الله بطريق الحلول[6]، هذه الدعوة لقيت رواجًا وأثارت فتنة في مصر، وهو ما دعا الإسماعيليين إلى الاستنجاد بأحمد حميد الدين الكرماني أحد أشهر دعاة

(1) شرف الدين تقي: النصيرية: دراسة تحليلية، ص 151.

(2) انظر: أقدير محمد: ن م، ص 296. بدوي عبد الرحمن: ن م، ص 1191.

(3) انظر: النوبختي: فرق الشيعة، ص 93.

(4) انظر: الشكعة مصطفى، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1996 م، ص 262.

(5) انظر: بدوي عبد الرحمن، م س، ص 508

(6) انظر: اوبنهايم ماكس: الدروز، تر: محمد كبيبو، دار الوراق لندن والفرات لبنان، ط 2، 2009 م، ص 45.

الإسماعيلية في بغداد الذي قدم إلى مصر لإخماد الفتنة فكريًّا، وصنّف «الرسالة الواعظة في نفي دعوى ألوهية الحاكم بأمر الله» التي قال فيها: «وأمّا قول أصحابك: أنّ المعبود تعالى هو أمير المؤمنين سلام الله عليه فقول كفر، تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخرّ الجبال هَدًّا، وإن دعوا الإله المعبود غيرا، في الحسرة على الله حين جعلوا له تعالى شريكًا ما أعظمها، ويا لجرأة على الله تعالى حين جعلوا المعبود غيره... فما أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ إلّا عبد الله خاضع وله طائع»[1].

هذا الأمر حدا بالحاكم إلى الإيعاز للدروز بالخروج والهجرة إلى الشام، فاستقروا بوادي التيم حيث نشروا دعوتهم هناك[2]، وقد عرفوا بالانطواء والسرّية لأنّهم في دور الستر وعدم الظهور إلى اليوم، وينتشرون الآن في شوف لبنان وجبل حوران ووادي التيم وبعض قرى الغوطة بدمشق والجبل الأعلى من حلب وقرى عكا وفي بعض قرى فلسطين وفي تلمسان بالمغرب العربي، وفي بعض العائلات في أنطاكيا وبلغاريا وبعض المناطق من اليونان وفي أمريكا الجنوبية وخصوصًا البرازيل[3].

ب - أهم المعتقدات الدرزية:

يقوم الاعتقاد الدرزي مثله مثل سائر الطوائف الباطنية على جملة من التأويلات في مباحث الإيمان:

ففي باب الإلهيات: تميّز الدروز بتأليه الحاكم بأمر الله، فيعدّ ذلك من العقائد الأساسية عندهم، وفلسفة تأليهه نابعة من منطق الربط بين اللاهوت والناسوت، ومسألة الأدوار التي يقوم عليها خلق الكون، وقد فصّل إبراهيم جرجس نخلة ذلك بقوله: «وأنّ إدراك الإله حال كون ذاته ولاهوته بحواس الجسد الإنساني أمر مستحيل وإذا لم يظهر ذاته لمخلوقاته فلا تقوم عليهم الحجة، فلعدله قد أظهر ذاته للبشر في كلّ دور بواسطة الحجاب الذي هو الجسد يكلّمهم منه ويلزم أن يكون حجابه من أشرف مخلوقاته، لذلك قد ظهر لهم بصورة الحاكم بأمره الذي

---

(1) الكرماني أحمد حميد الله: الرسالة الواعظة، تح: محمد كامل حسين، مطبعة جامعة فؤاد الأول، د ط، 1953 م، ص 27.

(2) انظر: أقدير محمد: م س، ص 51.

(3) انظر: حسين محمد كامل: طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها، دار المعارف مصر، د ط، 1962 م، ص 7.

هو ملك عظيم لأنّ من وُلِّيَ على رجال كان له عقل الجميع»[1]. وعليه فلا يضحى المرء درزيًّا إلّا إذا اعتقد بهذا المبدأ، كما هو مصرّح في ميثاق ولي الزمان، وهو العهد الذي يدخل به الفرد في زمرة الدروز، وقد جاء في أوّل هذا العهد: «توكَّلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد المنزّه عن الأزواج والعدد، أقرّ فلان بن فلان إقرارًا أوجبه على نفسه، وأشهد به على روحه في صحة من عقله وبدنه وجواز أمرا طائعا غير مكره ولا مجبر، أنّه قد تبرّأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلّها على أصناف اختلافاتها، وأنّه لا يعرف شيئًا غير طاعة مولانا الحاكم جلّ ذكره، والطاعة هي العبادة، وأنّه لا يشرك في عبادته أحدًا مضى أو حضر أو ينتظر، وأنّه قد سلّم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم جلّ ذكره»[2].

ويلاحظ أنّ الدروز كذلك آمنوا بفكرة تناسخ الأرواح، فكلّ المخلوقات خلقت دفعة واحدة، وأنّ أعداد البشر لا تزيد ولا تنقص، ومن مات فروحه تتقمّص جسد مولود جديد[3]، إذ الجسد كالقميص يبلو بالهرم فينتقل إلى جسد آخر، لذلك ينكرون ما ذهب إليه النصيريون من المسخ – وهو انتقال النفس إلى جسم حيوان عقابًا لها على حياتها السابقة –[4]، هذا المعتقد جرّهم بالضرورة إلى إنكار يوم القيامة، يقول عبد الله النجار: «يوم الحساب في هذا المذهب ليس يوم قيامة، إذ ليس فيه موت للأرواح ولا قيامة لها، ولا بعث، فالأرواح لا تموت لتبعث، ولا تنام لتوقظ، بل إنّ يوم الحساب أو الدينونة نهاية مراحل الأرواح وتطوّرها، إذ يبلغ التوحيد غايته من الانتصار على العقائد الشركية، وينتهي الانتقال والمرور من الأقمصة المادية، لتتصل الأرواح الصالحة بالعقل الكلّي، على مقدار تكاملها، ولن تبلغ من الطهر درجة الكمال، ذلك هو الثواب يوم الحساب وهو نهاية النهايات، أمّا العقاب فهو عذاب التقصير عن بلوغ المراتب

(1) نخلة إبراهيم جرجس: حلّ الرموز في معتقد الدروز، ترجمان وكالة قنصلاتو فرنسا بالفيوم مصر، د ط، 1897 م، ص 10.

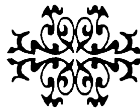
(2) منسوب لحمزة بن علي: ميثاق ولي الزمان، ضمن رسائل الحكمة الدرزية، سلسلة الحقيقة الصعبة، دار لأجل المعرفة لبنان، بيروت د ط، 1986 م، 1/ 47.

(3) انظر: نخلة ابراهيم جرجس: م س، ص 9. اقدير محمد: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص 152

(4) انظر: الخطيب محمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 239.

والغايات، وهما الجنّة والنّار في لغتهم الرمزية»[1].

هذه المعتقدات على خطورتها دعت الدروز إلى إخفائها والتستّر عليها وكتمانها وإبطان عكس ما يظهر، خصوصًا إذا ما علمنا أنّ معتقدهم يقوم على إبطال الشرائع والقول بنسخها والاستهزاء بالأنبياء واتهامهم بالإنقاص من الشرائع، وقد ورد في كتاب مصادر العقيدة الدرزية ما نصّه: «وتستعين الرسائل بالحجج والبراهين لدعم خططها الرامية إلى إبطال الأديان والمذاهب، فتركّز على تعطيل فوائدها وإظهار مضار شرائعها - فهي النواميس المضلّة بالعدم - وهي الزخرف واللهو واللعب وهي النّار المحرقة للأجساد، وذلك لأنّها أضلت الناس وصرفتهم عن الوصول إلى جوهر التوحيد، وموّهت عليهم إذ تعلّقوا بقشورها وعميت بصائرهم عن إدراك لبّها... وترافقت النقمة على الأديان وشرائعها مع نقمة أعظم على الأنبياء والرسل الذين جاؤوا بها، فقد اتهمتهم - رسائل الحكمة - بالتزوير والخيانة والتمويه، فبدلًا من أن يعملوا على الإشارة إلى الحقيقة وإظهارها، فإنّهم قد بدّلوا في المعاني الواردة إليهم»[2]. لذلك أسقطت الفرائض وأوّلت على غير معناها الظاهر، فالصلاة صلة القلوب بالتوحيد، والأعياد هي الخشوع والطاعة، والزكاة هي زكاة القلوب وتطهيرها، والصوم رياضة روحية أساسها الصمت، وهكذا[3].



(1) النجار عبد الله: مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف مصر، د ط، 1965 م، ص 81

(2) سيرين بن حامد: مصادر العقيدة الدرزية، دار لأجل المعرفة، سلسلة الحقيقة الصعبة عدد 8، د ط، 1985 م، ص 209 - 210 (بتصرف).

(3) انظر: النجار عبد الله: ن م، ص 147.

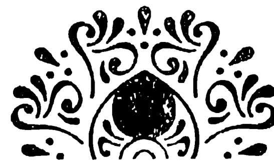


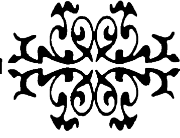
الباب الثاني:
ضوابط قانون نشأة الفرق
في الأديان السماويّة

الفصل الأوّل: الضابط الأوّل: النصّ الديني بين التدوين والقراءة وتأثير ذلك في نشأة الفرق.

الفصل الثاني: الضابط الثاني: العوامل النفسية والاجتماعية وأثرهما في نشأة الفرق.

الفصل الثالث: الضابط الثالث: العوامل السياسية والحضارية وأثرهما في نشأة الفرق.



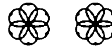


الفصل الأوّل:

الضابط الأوّل: النصّ الديني بين التدوين والقراءة وتأثير ذلك في نشأة الفرق

- المبحث الأول: قاعدة الخلاف حول تدوين النصّ الديني وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة.

- المبحث الثاني: قاعدة الخلاف حول قراءة النصّ الديني وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة.



المبحث الأول: قاعدة الخلاف حول تدوين النصّ الدِّيني وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة

*** تمهيد:**

تنبع قداسة النصّ الديني من طابعه الإلهي، وتعتبر هذه نقطة اشتراك بين الأديان السماوية، فكلّ النصوص الدينية إلهية المصدر، فالكتاب المقدّس بعهديه (القديم والجديد) يعدّ عقل الإله وفكره في الأزل قبل أن يوحى به إلى البشر، وورد في المزامير: «إِلَى الأَبَدِ يَا رَبُّ كَلِمَتُكَ مُثَبَّتَةٌ فِي السَّمَاوَاتِ»[1]، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٢﴾[2]. وهو وحي موحى به إلى البشر وكلامه سبحانه، فقد ورد في سفر

---

(1) سفر المزامير: 119: 89.

(2) الشورى: 52.

التثنية ما نصّه: «فِي الْيَوْمِ الَّذِي وَقَفْتَ فِيهِ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ فِي حُورِيبَ حِينَ قَالَ لِي الرَّبُّ: اجْمَعْ لِي الشَّعْبَ فَأُسْمِعَهُمْ كَلاَمِي، لِيَتَعَلَّمُوا أَنْ يَخَافُونِي كُلَّ الأَيَّامِ الَّتِي هُمْ فِيهَا أَحْيَاءٌ عَلَى الأَرْضِ، ويعلّموا أولادهم»[1]، ونصّ ذات السفر كذلك: «أُقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسَطِ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ، وَأَجْعَلُ كَلاَمِي فِي فَمِهِ، فَيُكَلِّمُهُمْ بِكُلِّ مَا أُوصِيهِ بِهِ»[2]، وورد في العهد الجديد نفي أن يكون الكتاب المقدّس كلامًا بشريًّا إنّما هو وحي يوحى إلى القديسيين، كما في سفر تيموثاوس الثانية ما نصّه: «كُلُّ الْكِتَابِ هُومُوحىً بِهِ مِنَ اللهِ، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ، لِكَيْ يَكُونَ إِنْسَانُ اللهِ كَامِلاً، مُتَأَهِّبًا لِكُلِّ عَمَل صَالِحٍ»[3]. ولا يبعد هذا عمّا ورد في القرآن الكريم، فالقرآن كلام الله ووحي يوحى إلى نبيه محمد ﷺ، فقال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣﴾[4].

ولمّا كانت الكتب المقدسة وحيًا وكلامًا إلهيًّا، فقد وصفت بأوصاف ترفعها عن البشرية وتجعل حولها هالة من القداسة والسمو والرفعة، فالنصّ الديني من منظور مسيحي هو ثابت للأبد، وهو كلمة نقيّة وحيّة وفعّالة، وهو قوّة للخلاص كما ورد في ثنايا آيات الكتاب المقدس[5]، فهو ليس مجرّد أسفار دينية فقط، بل وحدة كاملة من ناحية المصدر والغاية والروح كما ورد في دائرة المعارف الكتابية[6].

---

(1) سفر التثنية: 4: 10.

(2) سفر التثنية: 18: 18.

(3) تيموثاوس الثانية: 3: 16 – 17.

(4) آل عمران: 3.

(5) من تلك النصوص: ما ورد في إنجيل متى: «السَّمَاءُ وَالأَرْضُ تَزُولاَنِ وَلكِنَّ كَلاَمِي لاَ يَزُولُ». (متى 24: 35)، وفي المزامير: «كَلاَمُ الرَّبِّ كَلاَمٌ نَقِيٌّ، كَفِضَّةٍ مُصَفَّاةٍ فِي بُوطَةٍ فِي الأَرْضِ، مَمْحُوصَةٍ سَبْعَ مَرَّاتٍ». (مزمور 12: 6)، وفي العبرانيين: «لأَنَّ كَلِمَةَ اللهِ حَيَّةٌ وَفَعَّالَةٌ وَأَمْضَى مِنْ كُلِّ سَيْفٍ ذِي حَدَّيْنِ، وَخَارِقَةٌ إِلَى مَفْرَقِ النَّفْسِ وَالرُّوحِ وَالْمَفَاصِلِ وَالْمِخَاخِ، وَمُمَيِّزَةٌ أَفْكَارَ الْقَلْبِ وَنِيَّاتِهِ». (العبرانيين 4: 12)، وفي سفر رومية: «لأَنِّي لَسْتُ أَسْتَحِي بِإِنْجِيلِ الْمَسِيحِ، لأَنَّهُ قُوَّةُ اللهِ لِلْخَلاَصِ لِكُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ: لِلْيَهُودِيِّ أَوَّلاً ثُمَّ لِلْيُونَانِيِّ». (رومية 1: 16).

(6) جاء في دائرة المعارف الكتابية ما نصّه: «ليس الكتاب المقدس مجرّد مجموعة من الأسفار الدينية أو مجرد كتاب يشتمل على مقتطفات من الآداب اليهوديّة والمسيحيّة، ولكنه – رغم أنّ الله تكلم قديمًا بأنواع وطرق كثيرة (عب1: 1) – يشكل وحدة واحدة في ذاتها وروحها وغايتها التي تربط بين جميع أجزائه والتي =

أمّا من منظور إسلامي فيوصف القرآن الكريم بأوصاف عديدة، منها: أنّه نور وهدى وشفاء ورحمة وموعظة وبشرى للمؤمنين وغيرها من الأوصاف[1]. ولا شكّ أنّ القرآن باعتباره المصدر الأوّل من مصادر التشريع، التي قام على أساسها الدين الإسلامي، بل والحضارة العربية الإسلامية عموما، حتى دعا الأمر نصر حامد أبو زيد إلى الاعتراف بأنّ: «القرآن نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنّه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصًّا محوريا، وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنّها حضارة (النصّ)»[2] .

ومن المعلوم أنّ هذه القداسة جعلت من الكلمة (في اليهوديّة والمسيحيّة)/ القرآن (في الإسلام) لها سلطان خاص مفروض على المتدينين: دينيًّا ونفسيًّا واجتماعيًّا وحضاريًّا، فهو قلب الرحى والنّواة الأساسية لكلّ فعل ديني منذ النشأة الدينية وأثناء التطوّر، وليس أدلّ على ذلك اعتبار الكتاب المقدّس أساس التديّن والمعرفة عند مؤسّسي العقيدة المسيحيّة (آباء الكنيسة الأوائل[3])، والأمر ذاته مع سلطة القرآن الكريم في الدين الإسلامي[4]، وأقصى ما

= تثبت مصدره الإلهي، فالكتاب المقدس هو سجل إعلانات الله عن نفسه للإنسان على مدى الأجيال والدهور (أف 1: 8 - 10: 3: 5 - 9 كوا 25: 26)، وتبلغ هذه الإعلانات ذروتها في تجسّد الربّ يسوع المسيح وإتمام عمله الفدائي ثم صعوده وإرسال الروح القدس. هذا الجانب من الكتاب المقدس هو أعظم ما يميّزه عن سائر ما يسمونه «كتبا مقدّسة في الديانات الوثنية في العالم» (دائرة المعارف الكتابية 6/ 322 - 323).

(1) كقوله تعالى في سورة يونس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٧﴾ (يونس 57).

(2) أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص: دراسات في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1990 م، ص 11.

(3) يقول الأب جوزيف كامبل جبارة: «لقد كان الكتاب المقدس الذي قرأه آباء الكنيسة، - ويبدو أنّهم كانوا يعرفونه عن ظهر قلب، وكانوا يعتبرونه كلّه موحىً به من الله، ومعصومًا من الخطأ، ولا يضم بين دفتيه أشياء غير نافعة، - لقد قرؤوه ليس فقط ككتاب وحي يحمل رسالة ويروي قصة افتقاد الله للإنسان وتدخله في مجرى التاريخ لترميم العلاقة التي انقطعت بينهما، بل أيضًا ككتاب معرفة وعلم» (جبارة جوزيف كامبل: محاضرة دور الكتاب المقدس عند آباء الكنيسة، محاضرة ضمن سلسلة الندوات الإسلامية المسيحيّة جامعة القديس يوسف، الدراسات الإسلامية المسيحيّة دار المشرق بيروت، ط 1، 2006 م، ص 20).

(4) يقول مرسيا إلياد: «وأخيرًا، وبإظهار القرآن الكريم - العرب - رفع مواطنيه على ذات الشعبين (أهل الكتاب)، وشرّف اللغة العربية بصفتها لسانًا طقوسيًّا وإلهيًّا، وبانتظار أن تصبح لغة ثقافة مسكونية، ومن =

وصفت به سلطة النصّ الديني التعبير المجازي الذي طرحه عبد الهادي عبد الرحمن، إذ يقول: «في المسيحيّة: دخل الله إلى الأرض عبر الإنسان- باعتبار تجسّد الكلمة في المسيح -، وفي الإسلام: دخل الله عبر كلمته المباشرة»[1].

هذه السلطة وتلك القداسة تطرح إشكالات خصوصًا إزاء التعامل البشري مع النصّ المقدّس: كيف تمّ تدوينه في الأديان السماوية؟ وهل كانت أطروحات التدوين والجمع محلّ اتفاق بين متَّبِعي الدين الواحد؟

وتعدّ هذ الإشكالات مدخلا أساسيًّا أدّت إلى خلاف عقدي نتج عنه بالضرورة ظهور فرق تتبنى أقوالًا متضاربة في مسألة تدوين النص وطبيعته ومن ثمّ قراءاته، وهذا ما يدعونا للبحث في تلك الإشكالات للوقوف على حكم كلّي يضبط ظاهرة التفرّق ويقنّنها.

المطلب الأوّل: النصّ الديني في اليهوديّة وأثره في نشأة الفرق اليهوديّة:

سبقت الإشارة عند تقديم الدّيانة اليهوديّة في الباب الأول إلى أنّها تعتمد على قسمين من الكتب المقدسة المعترف بها، وهما: العهد القديم والتلمود، مع نفيهم وعدم اعترافهم بأسفار أخرى عدّت غير قانونية ومنحولة. وقد كان لتدوين هذه النصوص الدينية أثرًا بالغًا في اعتبار قداستها من عدمه عند فرق اليهود، وشكّل عاملًا أساسيًّا في افتراقهم، ولتوضيح ذلك أقسّم هذا المطلب إلى قسمين:

1 - اختلاف فرق اليهود حول العهد القديم:

من خلال الاستعانة بعلم النقد الخارجي المعتمد في الدراسات التاريخية[2]، وتطبيقه على النصوص المقدّسة يتضح بدءًا بمطالعة أسفار التوراة أنّها لم تكتب على عهد سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويظهر ذلك جليًّا في ما ورد في سفر التثنية من التحدّث عن موت

= جهة المورفولوجيا الدينية، فإنّ رسالة محمد كما صيغت في القرآن، تمثّل التعبير الأكثر نقاء للتوحيد المطلق» (إلياد مرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1984 م، 3/ 88).

(1) عبد الرحمن عبد الهادي: سلطة النصّ: قراءات في توظيف النصّ الديني، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 1998 م، ص 70.

(2) اوسينوبوس أنجلو: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ضمن مجموع النقد التاريخي، تر: عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات مصر، ط 4، 1981 م، ص 18.

موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَمَاتَ هُنَاكَ مُوسَى عَبْدُ الرَّبِّ فِي أَرْضِ مُوآبَ حَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ. وَدَفَنَهُ فِي الْجِوَاءِ فِي أَرْضِ مُوآبَ، مُقَابِلَ بَيْتِ فَغُورَ. وَلَمْ يَعْرِفْ إِنْسَانٌ قَبْرَهُ إِلَى هذَا الْيَوْمِ»[1].

وهنا إشكالات تطرح حول تدوين النص الإلهي، هل دوّن أم فقد؟ ومتى كان بدء تدوينه؟ وهل أنّ هذا التدوين كان بوحي من الإله؟ أم هو وضع بشري؟

ومن المعلوم اتفاقًا بين القرآن والتوراة أنّ ما كتبه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من وحي منزّل عليه دوّنه في ألواح[2]، ومستحيل أن يكون العهد القديم بأسفاره التسعة وثلاثين مكتوبًا في تلك الألواح، وعليه فقد ردّ الباحثون نسبتها الإلهية، منهم سبينوزا Spinoza (1087 هـ/ 1677 م) الذي أنكر صراحة نسبتها إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ[3].

وكذلك إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي، إذ يقول: «جماعة اليهود على بكرة أبيهم في كلّ مصر ومكان هم عائشون بغير شريعة التوراة، ولا عاملون بأحكامها اللازمة، لكون العمل بها غير ممكن، لا بل ممتنع، وقد تصرّمت عنهم بالطبع وتلاشت، وهي باقية على الورق، ويظهر أنّ الله سبحانه وتعالى قد استخدمها إلى أزمنة معلومة محدودة، غير راض بخلودها، لا بل راض بانقضائها وتبديلها»[4].

ومع ثبوت ضياع النّص الأصلي للتوراة استعاض اليهود عنه بروايات شفاهية منقولة سجّلتها الذاكرة الجماعية لقبائل يهودية بدوية تغلب عليها الأمية، إذ لم تكن البيئة اليهوديّة

---

(1) التثنية: 34: 5 - 6.

(2) ورد في القرآن الكريم: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ (الأعراف 154).
وورد في سفر الخروج ما نصه: «ثُمَّ أَعْطَى مُوسَى عِنْدَ فَرَاغِهِ مِنَ الْكَلَامِ مَعَهُ فِي جَبَلِ سِينَاءَ لَوْحَيِ الشَّهَادَةِ: لَوْحَيْ حَجَرٍ مَكْتُوبَيْنِ بِإِصْبعِ اللهِ» (سفر الخروج 31: 18).

(3) يقول سبينوزا: «إنّ موسى ليس مؤلّف الأسفار الخمسة بل إنّ مؤلّفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل، وإن موسى كتب سفرًا مختلفا (سبينوزا باروخ: رسالة في اللاهوت والسياسة تر: حسن حنفي، دار التنوير بيروت، ط1، 2005 م، ص 258).

(4) الأورشليمي إسرائيل بن شموئيل: الرسالة السبعينية بإبطال الدّيانة اليهوديّة، دار القلم دمشق، ط 1، 1989 م، ص 28.

شاذّة في ذلك عن باقي البيئات القديمة التي تعتمد على الأدب الشفاهي المنقول والمتوارث[1]، ولم يبتدِئ تدوين التوراة إلّا مع قيام مملكتهم الموحّدة في عهد الملوك وتواصل بعد ذلك على فترات محكومة بالظروف الخارجية، حتى أقرّ ستيفن مولر Stephen Miller بأنّه: «تمّ استكمال العهد القديم ببطء على مدى ما يزيد على ألف عام، واشترك في كتابته كثيرون من الكتّاب الموحى لهم والمحرّرون والكتّاب وغيرهم، وفي البداية كانت قصص الخليقة وعصور اليهوديّة المبكرة كانت تنقل شفاها، وأخيرًا بعد أن تطوّرت الأبجدية العبرية، بدأ تسجيل هذه القصص كتابة وغيرها من القصص، هذه الكتابات التي تصف تدخل الله في التاريخ البشري، روجعت وجمعت وشيئًا فشيئًا أخذت شكلها الموجود بين أيدينا الآن»[2].

واعتمد العهد القديم في شكله النهائي على مصادر مختلفة، واتخذ طابعه الرسمي والنهائي زمن عزرا حوالي القرن الرابع قبل الميلاد، كما ورد في سفر نحميا: «اجْتَمَعَ كُلُّ الشَّعْبِ كَرَجُل وَاحِدٍ إِلَى السَّاحَةِ الَّتِي أَمَامَ بَابِ الْمَاءِ وَقَالُوا لِعَزْرَا الْكَاتِبِ أَنْ يَأْتِيَ بِسِفْرِ شَرِيعَةِ مُوسَى الَّتِي أَمَرَ بِهَا الرَّبُّ إِسْرَائِيلَ. فَأَتَى عَزْرَا الْكَاتِبُ بِالشَّرِيعَةِ أَمَامَ الْجَمَاعَةِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَكُلِّ فَاهِمٍ مَا يُسْمَعُ»[3]، وشكّلت بذلك سلطانا قويًّا على الأنفس وصارت قانونًا وتقليدًا متوارثا[4].

ولكن مع ذلك اعتبر هذا التدوين المتواصل في الزمن محطّ خلاف بين فرق اليهود، خصوصًا بعد السَّبي البابلي، فيقول محمد بيومي مهران: «قامت بين اليهود بعد رجوعهم من السَّبي البابلي فرق ثلاث كبيرة (الفريسيون والصدوقيون والسامريون) وفرق أخرى صغيرة تَدَّعي كلّ فرقة منها أنّها أمثل طريقة، وأشدّ تمسّكًا بأصول الدين اليهودي وروحه من الفرق الأخرى، وقد ظهرت هذه الفرق بعد ختام أسفار العهد القديم وتقنينها - أي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد - ومن هنا كان أهمّ موضوع يدور حوله اختلاف هذه الفرق هو الاعتراف بأسفار العهد القديم»[5].

---

(1) انظر: المشرقي أحمد: الوحي والنبوة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه تحت إشراف الدكتور محسن العابد، جامعة الزيتونة تونس سنة 1993 م، ص 23.

(2) ستيفن ميلر: تاريخ الكتاب المقدس منذ التكوين وحتى اليوم، تر: وليم وهبة، دار الثقافة القاهرة، ط 1، 2008 م، ص 8.

(3) سفر نحميا: 8: 1 - 2.

(4) انظر: إعبيزة إدريس: مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، دار الأمان الرباط، ط 1، 2010 م، ص 48.

(5) مهران محمد بيومي: بنو إسرائيل، 4/ 554.

فكان الخلاف يدور حول الإيمان بقدسية وإلهية أسفار العهد القديم، ويمكن أن أحصر ذلك الخلاف في توجّهات كبرى، وهي:

أوّلًا: توجّه يؤمن بجميع أسفار العهد القديم (التوراة العبرانية):

ومثّل هذا التوجّه أساسًا فرقة الفريسيين، وما تفرّع عنها قديمًا من فرق فرعية كالحسيديم (المتصوفة الزهاد) والآسينيين، والربّانيين (علماء الشريعة) والكتبة، والمتعصّبين (القنائيم/ الغيوريين)، وما تفرّع عنها حديثًا مواصل لنهجها كاليهود الأرثوذكس[1].

ويعدّ الفريسيون التيّار الغالب في اليهوديّة من حيث العدد ومن حيث انتماء أحبار اليهود إليه، وعليه فهو يتباهى بأنّه من حفظة شريعة موسى[2]، واعتبرت أنّ لها معرفة أدّق من أيّ طرف آخر بشريعة الله في نصوصها المقدسة ومأثوراتها، فهي بهذا على حدّ وصف حسن ظاظا تنظّم نفسها بما يتّفق من تطبيق في منتهى الدقّة للأحكام الشرعية يسمح لها بأن تفرض كلمتها على الآخرين[3].

وقد اعتبرت أنّ التوراة بأسفارها الخمسة قد خلقت منذ الأزل وكانت مدوّنة في الألواح، وآمنت بجميع الأسفار بالتبع ضمانًا لبقائها واستمراريتها[4]، ولكن يقول عبد المجيد همّو: «والباحثون كلّهم يؤكّدون أنّ هذه التوراة التي بين أيدينا ليست إلّا من نسج الفريسيين وخيالهم، ولهذا لا نستبعد أن يكون عزرا أحد العناصر الفريسية أو هو الذي أنشأها، وهم ينسبون هذه الأفكار إلى موسى، ويعلمون تمام العلم أنّ موسى لا علاقة له بهذا الكلام»[5].

ثانيًا: توجّه يؤمن بالأسفار الخمسة (التوراة) فقط دون غيرها:

ومثّل هذا التوجّه أساسًا فرقة الصدوقيين، ولكن إيمانها بالتوراة وشكل القداسة يختلف عن غيرها من الفرق اليهودية.

---

(1) انظر: السلويم أسماء: الفرق اليهوديّة المعاصرة، ص 7.

(2) انظر: عرابي رجا عبد الحميد: سفر التاريخ اليهودي، اليهود: تاريخهم. فرقهم: الأوائل للنشر والتوزيع دمشق، ط 2، 2006 م، ص 360.

(3) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 253.

(4) انظر: همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة، 54.

(5) ن م، ص 66.

فالصدوقيون يرفضون كلّ ما يأتي به أحبار الفريسيين ممّا هو خارج عن الوحي المدوّن في أسفار التوراة، ويؤمنون بالأسفار الخمسة دون سواها مع اعتقادهم بعدم قدسيتها القداسة المطلقة، وتميّزوا بالتحفّظ، يقول عبد المجيد همّو: «طالب الفريسيون بتعديل التوراة وتفسيرها بحيث تتلاءم مع الثقافة المتطوّرة والوضع الاقتصادي المتغيّر، ولكن الصدوقيون رفضوا تلك البدع... وكان الصدوقيون محافظين من الوجهة الدينية يتمسّكون بأسفار موسى الخمسة من التوراة، ويرفضون التقاليد والسنن الإضافية والروايات الشفهية»[1].

ثالثًا: توجُّه يؤمن بالأسفار الخمسة (التوراة) مع إضافة بعض الأسفار الأخرى دون غيرها:

ومن هذا التوجّه السامريون: فمع إيمانهم بأسفار التوراة الخمسة أضافوا إلى ذلك سفر يوشع، إلّا أنّهم اعتمدوا على ترجمة خاصة بهم (التوراة السامرية)، يقول محمد شريدة: «ولمّا كان السامريون لا يؤمنون بأيٍّ من الأنبياء الذين ظهروا بعد - موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ - فإنّهم لا يؤمنون إلّا بالأسفار الخمسة المنسوبة إليه، وأمّا ما بعد ذلك من أسفار العهد القديم فهم يعتبرونها من صنع البشر ومن عمل المضللين ولا يستثنون من ذلك إلّا سفر يوشع بن نون الذي يأتي سفره بعد توراة موسى مباشرة لأنّ التوراة تشير إلى أنّ يوشع كان صاحب موسى وخادمه، وأنّ موسى عهد إليه بالخلافة من بعده، ولذلك فإنّ كتابهم المقدس يتألّف من ستّة أسفار فقط»[2].

ومن هذا التوجّه كذلك فرقة القرائين وهي فرقة ترفض الإضافات على شريعة موسى من قبل الحاخامات، وتقتصر في إيمانها على التوراة وسفر يوشع بن نون باعتبارهما المصدرين الوحيدين للفكر الديني اليهودي، لذلك عرفوا بالتوراتيين في مقابل التلموديين، وقد اعتبروا وفق قول جعفر هادي حسن: «أنّ الشريعة المكتوبة كاملة ولا تحتاج إلى إكمال، والدليل على ذلك ما جاء في المزمور 19/ 8: أنّ شريعة/ التوراة الإله كاملة، وأنّ التوراة تفسّر نفسها بنفسها»[3].

---

(1) همو عبد المجيد: م س، ص 52.

(2) شريدة محمد حامد بالاشتراك مع عمر عبد الخالق غوراني: طائفة السامرية: عقيدتها. شريعتها. عاداتها. واقعها المعاصر، مكتبة الرسالة فلسطين، ط 1، 1994 م، ص 62.

(3) حسن جعفر هادي: تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المعارف للمطبوعات لبنان، ط 2، 2014 م، ص 58.

2 - اختلاف فرق اليهود حول التلمود:

نشأ التلمود من الحاجة إلى تفسير محتويات التوراة وتتميمها، فظهرت المشنا[1]، وبدورها احتاجت إلى تفسير وبيان، فظهرت الجمارا كشرح لها، ولم يقتصر دورها على شرح الطقوس والصلوات والاحتفالات الكهنوتية فقط، بل تعدّاه إلى تنظيم الحياة اليهوديّة العامة والخاصة وضبط علاقاتهم بغيرهم من الشعوب[2]، وعليه فيعدّ التلمود الذاكرة الجمعية لبني إسرائيل على مدى عشرين قرنًا تقريبًا سجّل كلّ ما أعقب تدوين العهد القديم من تفسيرات له وفتاوى ومواعظ وحكم وأقوال مأثورة وروايات تاريخية وعلوم طبيعية وعلوم ميتافيزيقية[3].

وتنبع قداسته من ارتباطه بالتوراة المكتوبة فقد سلّمه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى يوشع بن نون، يقول شمعون مويال: «وبعد وفاة موسى بقيت تقاليده وتعاليمه الشفاهية متداولة بين أولئك العلماء، وبين نفس عامة الشعب المعاصر لهم إلى أن سلّمها يوشع لمن جاء بعده بالتلقين الشفاهي، وهذا سلّمها إلى خَلَفِهِ وخَلَفُهُ إلى خلفِهِ إلى أن وصلت لربي يهودا هناس[4]»[5]، واكتسى بذلك قداسة ضاهت التوراة حتى أنّ أدين شتاينسالتز أقرّ بأنّ: «عشرات ملايين اليهود درسوا التلمود على مدى التاريخ لم يكونوا يعرفون نصوص الكتاب المقدّس ولا سيما الأنبياء والقديسيين إلّا من خلال الاستشهادات والتأويلات الواردة في التلمود، وحتى اليوم عندما يتكلّم الحاخامات عن دراسة التوراة التي هي دون شك أهمّ وصيّة من وصايا القانون الستمائة

---

(1) يقول معرّب المشنا مصطفى عبد المعبود سيد منصور: «تحتل المشنا مكانة بالغة في التراث اليهودي وعلى كافة الاتجاهات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فاليهود يعدونها مصدرًا من مصادر التشريع اليهودي يأتي في المقام الثاني بعد التوراة مباشرة، ولرجال الدين اليهودي محاولات عديدة بغرض إكساب المشنا وشروحه قدسية وإلزامًا لدى اليهود (منصور مصطفى: ترجمة المشنا، مكتبة النافذة، ط 1، 2008 م، 1/ 9).

(2) منصور مصطفى: م س، 1/ 10.

(3) انظر: زازا عقود: الآخر في التلمود، تر: شيماء مجدي حسن، دار العلوم القاهرة، د ط، 2004 م، ص 50.

(4) **الربي يهودا هناسي** (132 - 217 م) أحد علماء اليهود، يعدّ آخر من جمع المشنا وقسّمها في شكلها النهائي وهي المعتمدة اليوم عند اليهود (يراجع: منصور مصطفى: ن م، ص 1/ 11).

(5) مويال شمعون: التلمود: أصله وتسلسله وآدابه، تر: عبد الله الأمي وليلى أبو المجد، الدار الثقافية للنشر القاهرة، ط 1، 2004 م، ص 51.

والثلاث عشرة وأكثرها خصوصية في الإيمان اليهودي، فإنّهم يقصدون التلمود أكثر من التوراة المدوّنة»[1].

وهنا يطرح إشكال: هل كلّ الفرق اليهوديّة تعترف بقداسة التلمود ؟ أم أنَّ عدم الاعتراف بقداسته عند البعض من فرق اليهود يعدّ عاملًا أساسيًّا في افتراقهم؟

وللإجابة عن ذلك، أقول: إنّ الخلاف حول الاعتراف بالتلمود واقع بين فرق اليهود شأنه في ذلك شأن خلافهم حول أسفار العهد القديم، بل إنّ الخلاف حول التلمود كان أشّد وأعمق، ويمكن أن أحصره في ثلاث محطات تاريخية كبرى:

أوّلًا - في العصر القديم: الخلاف بين الفريسيين من جهة والسامرة والصدوقيين من جهة أخرى:

على اعتبار أنّ الفريسيين عدّوا التوراة في حاجة إلى مكملات، لذلك فإنّ نظرتهم لها كانت نظرة خاصة، يقول حسن ظاظا: «أمّا نظرتهم إلى ما يكمّل في رأيهم التوراة من شرائع وحكايات وأساطير وأمثال من المشنا والتلمود والمدارش بكلّ ما يحتوي من (هلاخا)؛ أي تشريع، و(هجادا)؛ أي قصص، فنظرة خاصة يعتبرون كلّ ذلك مندمجا اندماجا عضويا في التوراة، بحيث لا يمكن الإيمان بهذه التوراة مع الشكّ في مكملاتها السالفة الذكر»[2].

وعليه فقد كان للتلمود عندهم قداسة خاصة، خصوصًا وأنّه من ابتداعهم، وعن ذلك يقول س. ليفي: «التلمود بقسميه من عمل الفريسية خلال قرابة ألف سنة وهم يقدّسونه كالتوراة أو أشدّ، ويرون أنّ التوراة وحدها كالماء، وأنّ المشناة كالخمر، وأنّ الجمارة كالخمر المعطرة، وأنّ التوراة وحدها لا تغني ولا تصلح دون المشناة والجمارا»[3].

وفي المقابل رفضت السامرة الاعتراف بالتلمود، فأنكرت اعتباره الشريعة الشفاهية[4]، وذلك نابع من إنكارهم لنبوّة من جاء بعد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ويوشع بن نون، وذهبوا إلى اعتبار ما

(1) شتانيساتنر أدين: مدخل إلى التلمود، ص 5 - 6.

(2) ظاظا حسن: الفكر الديني اليهودي، ص 253.

(3) ليفي س: كنوز التلمود، تر: محمد خليفة التونسي، مكتبة دار البيان الكويت، د ط، د ت، ص 13.

(4) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 320.

كتب من كتب مقدّسة كالمشنا والجمارا وغيرها من الأعماق البعيدة في الكفر في تصوّرهم على حدّ وصف حسن ظاظا[1].

واستقلوا بتفسيرات للتوراة ووضع كتب خاصة استقوا من خلالها في اعتقادهم وتشريعاتهم[2].

والشأن ذاته مع الصدوقيين في مخالفتهم للفريسيين حول الاعتراف بالتلمود، ومعلوم أنّهم كانوا في خصومة شديدة معهم، تجلّى ذلك في أمور عديدة، منها عدم الاعتراف بالتلمود.

يقول محمد علي البار: «وقد أنكروا تعاليم التلمود، وكانوا على عكس الفريسيين في كلّ شيء، ولديهم إنكار شديد للطقوس الرهيبة التي أقامها الفريسيون بل وصل بهم الأمر إلى التحرّر من كثير من تعاليم الشريعة»[3].

ثانيًا: في العصر الوسيط: الخلاف بين الربانيين والقرائيين حول التلمود:

والربانيون جمع ربّان وهو الحبر (أي الحاخام)[4]، وتعدّ أكبر فرق اليهود في العصور الوسطى في ظل الحكم الإسلامي.

فالربانيون هم تمظهر جديد لفرقة الفريسيين القديمة[5]، قامت على نفس مبادئها الدينية،

---

(1) ظاظا حسن: م ن، ص 249.

(2) من ذلك:

* ما كتب بالآرامية: كتعاليم مرقى (marqua)، وهو تفسير شامل للتوراة السامرية في ستّة أجزاء، وكتاب الدفتر لعمرام دراه السامري ألف في القرن 14 ميلادي، ويعدّ أقدم مجموعة ترانيم دينية سامرية معتمد حتى اليوم.

* ومنها ما كتب بالعربية: خصوصًا ما كتب أبو الحسن الصوري كالطباخ: وهو كتاب في أحكام الذبائح والطهارة والطعام وغيرها، وكذلك كتابه المعاد، ومن الكتب بالعربية كذلك الكافي لأبي الحسن العسكري وكتاب الدليل ليعقوب بن هارون في العقيدة وغيرها (يراجع: الصاحب إياد، السامريون: الأصل والتاريخ، العقيدة والشريعة، وأثر البيئة الإسلامية فيهم، مكتبة دنديس الخليل فلسطين، ط 1، 2000 م، ص 154 - 155).

(3) البار محمد علي: المدخل إلى دراسة التوراة والعهد القديم، ص 254.

(4) انظر: الحفني عبد المنعم: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهوديّة، مادة (الربانيون)، ص 115.

(5) انظر: البار محمد علي: م س، ص 279.

واستندت لنفس مصادرها المقدّسة، وتاريخيًّا يطلق الربانيون على حكماء بني إسرائيل وكتبة النصوص المقدسة ومن تبعوهم وآمنوا بهم.

وهذه الفرق هي التي عناها الله بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ ﴾[1].

وكانت لهم سيطرة مطلقة على الحياة اليهوديّة بفضل التلمود[2]، بل إنّ الغلاة من الربانيين يقولون - كما ذكر عبد المنعم الحفني -: «أنّ التلمود أعلى منزلة من التوراة، وأنّ الله نفسه يستشير الربانيين إذا حزبه أمر»[3].

تلك السيطرة المطلقة أفرزت ردّات فعل- كما ذكر مرسيا إلياد- أبرزها فرقة القرائيون[4] التي تنضوي ضمن سياق تيّار اليهوديّة التوراتية، في مقابل تيّار اليهوديّة التلمودية/ الحاخامية، واعتبرها المسيري أكبر احتجاج على اليهوديّة الحاخامية حتى العصر الحديث[5]، وقد نشأت في القرن الثامن ميلادي وسمّاها الشهرستاني بالعنانية[6].

وقد اتخذت موقفًا عدائيًّا من التلمود، فلم تكتف فقط بمجرد عدم الاعتراف به، بل

(1) المائدة: 44.

(2) انظر: همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 94.

(3) الحفني عبد المنعم: م س، ص 115.

(4) يقول مرسيا إلياد: «ومع ذلك فإنّ التقليدية المتعصّبة الجذرية المفروضة من قبل الجاوونيم، كانت تثير أحيانًا ردّات الربانيين، وبعضها مستوحىً بالمبادئ المذهبية القديمة لفلسطين أو بالإسلام، قد حذف بسرعة، غير أنّ حركة منشقة انبثقت في القرن التاسع موجهة من قبل آنان بن دافيد أخذت بسرعة علاقات مهددة، وهذه الحركة المعروفة باسم كاراتيس karaitis أي المعترفين بالكتاب فقط، رفضوا الشريعة الشفاهية (التعليمية الربانية) واعتبروها مجرّد عمل بسيط من البشر، وكان الكتبة كاراتيس اقترحوا التفحص الواعي والنقدي للكتاب المقدس من أجل استعادة العقيدة والتشريع الرسمي». (إلياد مرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، 3/ 176).

(5) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 330.

(6) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 256.

عملت على تفنيده وهدمه من خلال الرجوع إلى نصوصه، وإلى نصوص الكتب المقدّسة الأخرى (التوراة/ الإنجيل/ القرآن) لنقده، ثم والسخرية من تفسيرات الربانيين في التلمود[1]، حتى عدّ رفضه - أي التلمود - عند القرائيين: «من المسائل الأولى التي أعلن عنها مؤسّس الفرقة وصاحبت تاريخها واستمرّت باستمرارها»[2].

هذا الرفض للتلمود ولّد صراعًا بين الطائفتين (الربانيون/ القرائيون)، فأعلن رؤساء كلّ طائفة كفر الطائفة الأخرى ونجاستها وأنّها ملعونة ومطرودة من رحمة الله[3].

ثالثًا: في العصر الحديث: الخلاف بين اليهود الإصلاحيين واليهود الأرثوذكس حول التلمود:

تكرّر ظهور الصراع حول الاعتراف بالتلمود في العصر الحديث بين اليهوديّة الأرثوذكسية باعتبارها إعادة إخراجٍ حديث للتوجّه الفريسي التقليدي ورمزًا للمحافظة على الأصولية الدينية، فهي الامتداد الحديث لليهودية الحاخامية التلمودية[4]، وبين اليهوديّة الإصلاحية التي عانقت التنوير والعقلانية، وكانت كما قال حسن ظاظا: «ردّ فعل طبيعي لقرون من التزمّت والدروشة، فإنّ أصحابها كرهوا المشنا والتلمود، متشبّهين في ذلك بالسامريين والصدوقيين والقرائين والدونمة، وجعلوا منبع التشريع الوحيد هو الكتاب المقدّس»[5]. الذي نزعت عنه القداسة بدوره عند اليهود الأرثوذكس باعتبار مخالفاته الصريحة عندهم لمخرجات التجارب العلمية الحديثة[6]، ما أباح لهم الأخذ من النصوص الدينية بما يوافق تصوّرات الإصلاحيين، وعلى هذا النهج سار دعاتهم خصوصًا في مؤتمر بيتسبورخ سنة 1885 م، الذي قرّروا فيه بشرية النصوص الدينية، وأنْ لا صلاحية للأحكام التشريعية الموسوية إذا ما تعارضت مع روح فلسفة العصر الحديث[7].

---

(1) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 299 - 300

(2) حسن جعفر: فرقة القرائين اليهود، ص 45.

(3) انظر: ظاظا حسن: ن م، ص 299.

(4) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 384.

(5) ظاظا حسن: ن م، ص 315.

(6) انظر: الفاروقي إسماعيل: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص 49.

(7) انظر: الفاروقي إسماعيل: ن م، ص 60 - 61. السويلم أسماء، الفرق اليهوديّة المعاصرة، ص 218 - 219.

وبالضرورة فقد اتخذت اليهوديّة الأرثوذكسية موقفًا معاديًا ومقابلًا للطرح الإصلاحي، وعن ذلك يقول المسيري: «ولكن الأرثوذكس لا يؤمنون أيضًا بالتوراة وحدها باعتبارها مستودع الكشف الإلهي، وإنّما يؤمنون أيضًا بالتوراة (أو الشريعة) الشفوية، وبكلّ كتب اليهوديّة الحاخامية»[1]. لذلك دعت إلى الانفصال عن باقي الفرق اليهوديّة باعتبارها المحافظ الوحيد على جوهر اليهوديّة الحقيقي.

المطلب الثاني: إشكالية تقنين النصّ الديني في المسيحيّة وأثره في نشأة الفرق المسيحيّة:

1 - الخلاف حول قانونية العهد القديم:

هذا الخلاف قديم بدأ مع بواكير تشكّل المسيحيّة، إذ ظهرت المسيحية في البدء كحركة نشطت وسط تشظّ عقدي يهودي، لذلك عدّت نفسها إسرائيل الحقّة، ولم تكن لها نيّة الانفصال عن اليهوديّة وفق ما طرحته كارين أرمستونج Karen Armstrong[2].

ولكن كان موقف المسيح المعادي لليهود من جهة[3]، والمعترف بشريعتهم من جهة أخرى[4]، دافعًا قويًّا لخلاف المسيحيين فيما بينهم خصوصًا حول قداسة العهد القديم واعتبار قانونيته، أو هل يلغي الإنجيل الناموس أم يكمّله؟

هذه المسألة انقسمت حولها الفرق المسيحيّة إلى فريقين وفق الجدول التالي:

فرق مسيحية لا تعترف بالعهد القديم	فرق مسيحية تعترف بالعهد القديم
المرقيونية	سائر الفرق المسيحيّة (على خلاف في عدد الأسفار المعترف بها).

(1) المسيري عبد الوهاب: م ن، 5/ 385.

(2) انظر: أرمستونج كارين: تاريخ الكتاب المقدس، تر: محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية مصر، ط 1، 2010 م، ص 45.

(3) يراجع في ذلك ما ورد في إنجيل لوقا (4: 28 - 30)، وإنجيل متى (12: 34/ 15: 12 - 13)، وإنجيل يوحنا (5: 16 - 18/ 10: 31 - 32).

(4) يراجع في ذلك: إنجيل يوحنا (7: 19/ 8: 56)، وإنجيل مرقس (10: 3 - 5).

فالنظرة المرقيونية للعهد القديم تنبع في ظاهرها من رغبة لديهم في الاستقلال عن اليهوديّة، وعليه انطلق مارقيون Marcion (85 م - 160 م) في تفكيره من مبدأ الفصل التام بين اليهوديّة وبين مسيحية مستقلّة عن التوراة تقوم على إنجيل محوّر ومختصر[1]، ولتبرير هذا التوجّه عمد كما هو مبيّن في موسوعة آباء الكنيسة إلى وضع: «دراسة نقدية عن إنجيل لوقا ورسائل بولس والتناقضات بين العهدين القديم والجديد»[2]. فجمع مارقيون كلّ الفقرات التي هي موضع اعتراض والتي وردت في العهد القديم ليسهل استبعادها من دائرة القداسة[3].

ولكن مغزى هذا التوجّه باطنًا نابع من تأثّر المارقيونية بالثنوية، إذ أنّ استبعاد العهد القديم مردّه استبعاد صورة «يهوه» إله العهد القديم المتسّم بالقساوة والشرّ وتحجّر القلب في فهمهم، فهو دون إله المسيح في الدرجة باعتباره إله المحبّة وهو الطّيب والعدل[4].

في حين سارت سائر الطوائف المسيحيّة الأخرى نحو اعتبار قانونية العهد القديم والإقرار بقداسته، وأنّه أساس لرسالة المسيح، إذ أنّ المسيحية مرّت بأطوار من الإعداد والتهيئة عبر العهد القديم، فالوعود الإلهية الواردة فيه تحققت في تصورهم في يسوع الناصري[5]، لذلك يقول بولس أثناء محاكمته: «وَالآنَ أَنَا وَاقِفٌ أُحَاكَمُ عَلَى رَجَاءِ الْوَعْدِ الَّذِي صَارَ مِنَ اللهِ لآبَائِنَا، الَّذِي أَسْبَاطُنَا الاثْنَا عَشَرَ يَرْجُونَ نَوَالَهُ، عَابِدِينَ بِالْجَهْدِ لَيْلاً وَنَهَارًا. فَمِنْ أَجْلِ هذَا الرَّجَاءِ أَنَا أُحَاكَمُ مِنَ الْيَهُودِ..»[6]، وكلامه يشابه ما ورد في سفر العبرانيين: «اللهُ، بَعْدَ مَا كَلَّمَ الآبَاءَ بِالأَنْبِيَاءِ قَدِيمًا، بِأَنْوَاعٍ وَطُرُق كَثِيرَةٍ، كَلَّمَنَا فِي هذِهِ الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ فِي ابْنِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ وَارِثًا لِكُلِّ شَيْءٍ، الَّذِي بِهِ أَيْضًا عَمِلَ الْعَالَمِينَ»[7].

---

(1) انظر: خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات وحتى ظهور الإسلام، ص 80.

(2) لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 251.

(3) ن م، 1/ 252.

(4) انظر: ويتلر جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 65 - 66.

(5) انظر: ديقرج ج: موسوعة الأديان الحية السماوية وغير السماوية، 1/ 107.

(6) سفر أعمال الرسل: 26: 6 - 7.

(7) سفر رسالة إلى العبرانيين: 1: 1 - 2.

فالعهد القديم هوأساس العهد الجديد، إذ أنّ الكتاب المقدّس وحي تدريجي[1]، لذلك لهم نفس القداسة وتربط بين العهدين وحدة لا انفصام لها، ويشهد لذلك عدّة نصوص واردة في إنجيل متى وإنجيل لوقا[2].

ولكن هذا القاسم المشترك حول قانونية العهد القديم بين أغلب الطوائف المسيحيّة شَابَهُ نوع من الخلاف كالخلاف بين الفرق اليهو- مسيحية (الأبيونية/ الناصريون) من جهة، وبين الفرق البولسية (أتباع بولس الرسول) من جهة أخرى، فورد في موسوعة آباء الكنيسة ما نصّه: «ومع ذلك فإنّ يهودًا آخرين استمروا في نهج أولئك الذين كانوا يزعجون الكنائس التي أسّسها القديس بولس، وذلك بإصرارهم على ضرورة حفظ ناموس موسى»[3]، أي تقديمه في الاعتبار والعمل به، لذلك عدّت هذه العقائد عند البولسيين هرطقات وانحرافات، وكان بذلك محطّ خلاف يفرّق بين المسيحين منطلقه قانونية النصّ.

ولكن جدلية الاعتراف بالعهد القديم تواصلت مع من تبقى من الفرق المسيحيّة المعاصرة ذات المنحى البولسي، وأضحى الخلاف بينها: هل كلّ ما في العهد القديم موحىً به من الله أم بعضه فقط؟

ويمكن توزيع الخلاف وفق الجدول التالي:

	الأرثوذكس	الكاثوليك	البروتستانت
عدد الأسفار ومعتقدها فيها	* عدد الأسفار: ستّة وأربعين سفرا (بزيادة سبعة أسفار) [3].	* عدد الأسفار كالأرثوذكس.	* عدد الأسفار: تسعة وثلاثين سفرًا.

---

(1) انظر: سعيد حبيب، المدخل إلى الكتاب المقدس، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة، د ط، د ت، ص 10.

(2) انظر: إنجيل متى : (15: 18 - 19)، وإنجيل لوقا: (16: 17).

(3) لفيف من المؤلفين، موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 238.

(4) وتسمّى الأسفار القانونية الثانية وهي: سفر طوبيا وسفر يهوديت وسفر المكابيين الأول وسفر المكابيين الثاني وسفر باروخ وسفر الحكمة وسفر يشوع بن سيراخ (يراجع: ألاروعبد الرزاق، مصادر النصرانية: دراسة ونقدا، دار التوحيد الرياض، ط 1، 2007 م، 1/ 143. المدرس علي: العهد القديم: دراسة نقدية، ص 34).

	* كلّها موحى بها من الله، وتعدّ دستور إيمان، ويباح لكلّ مؤمن قراءتها بلا وصاية[1].	* تحرم قراءتها إلّا عن طرق واسطة (رجال الدين المصرّح لهم ضمانا لوحدة التفسير)[2].	* تعتبر الأسفار الزائدة منحولة (أبوكريفا) على اعتبار أنّها جمعت بعد موت عزرا الكاهن[3].

ومنشأ الخلاف نابع من عدم وجود تصريح واضح في أسفار العهد الجديد حول قانونية الأسفار المعتمدة في العهد القديم، فترك الأمر للمجامع الكنسية للفصل فيها[4]، وطبيعي أن ينشأ خلاف بينها حتى أنّه ورد في مقدمة الكتاب المقدّس ما نصّه: «ونحن أمام وجهات نظر مختلفة في مختلف الكنائس (الأرثوذكسية والشرقية غير الخلقيدونية والكاثوليكية والبروتستانتية) فهي تنسب إلى الأسفار القانونية الثانية بحسب مواقفها، إمّا سلطة تساوي سلطة سائر الكتب المقدسة، وإمّا سلطة مقلّلة، وإمّا لا وجود لأيّ سلطة قياسية، وهذه المواقف العملية ترتبط بمواقف نظرية تتعلّق بإلهامها، فهل هي شهود يعتمد عليها تمامًا بأنّها كلمة الله؟ أم هناك درجات في الإلهام نفسه؟ أم أنّ الجدل القائم حول بعض الأسفار يظهرها تشهد على كلمة الله بشكل قانوني، بقدر ما هي صدىً للكتب المقدسة بحصر المعنى، بحيث أنّنا نستطيع أن نلجأ إليها لتغذية العقائد؟ ولكلّ كنيسة أن تجيب عن هذه الأسئلة بحسب معتقدها»[5].

2 -: **الخلاف حول قانونية الأناجيل:**

ويعدّ من أهمّ الأسباب في اختلاف فرق المسيحيّة، فمعلوم أنّ المسيحيين لم يتفقوا على إنجيل واحد وضعه عيسى بن مريم بنفسه.

إنّما غاية الأناجيل تسجيل لأحداث وتوصيف لوقائع لأناس كانوا شهودًا على حياة

(1) انظر: عبد السيد إبراهيم: الفروق العقيدية بين فرق المسيحيّة كنيسة مارجرجس د ط، دت، ص 20.

(2) ن م، ص 20.

(3) انظر: بسليوس بولس: مقدمة عامة عن الكتاب المقدس، مطبعة الكلمة بأسيوط مصر، ط 1، 2005 م، ص 37.

(4) طرحت المسألة في مجمع نيقية 325 م، ثم في مجلس كارتهيج في قرطاحنة سنة 397 م وفي مجمع ترنت 1546 م (يراجع: المدرّس علي: م س، ص 34).

(5) مقدمة الكتاب المقدس، دار المشرق بيروت، ط3، 1994 م، ص 52.

المسيح[1]، بل إنّها دوّنت متأخرة عن الرسائل الواردة في الكتاب المقدّس[2].

وعليه فقد ألفت أناجيل كثيرة في القرن الأوّل للمسيح، وقد ورد في دائرة المعارف الكتابية -: «أنّ لكلّ كنيسة إنجيلها الخاص بها، ومن المحتمل أنّ هذه الأناجيل كلّها كانت مأخوذة من الأقوال الشفوية للذين رأوا وسمعوا بل ولعلّهم تحادثوا مع الرّب»[3]. فاختلاف الأناجيل يعكس بالضرورة اختلاف عقائد أصحابها، بل إنّ: «لكلّ فرقة إنجيلها أو أناجيلها الخاصة التي يعتمد عليها وتغفل ما عداها من الأناجيل أو تحكم بزيفها وبطلانها»[4].

وذكر جملة منها كإنجيل العبرانيين/ الناصريين وإنجيل المصريين وإنجيل الديصانية وإنجيل أتباع مرقيون وإنجيل أتباع أبيون وغيرها[5].

وتختلف هذه الأناجيل في شكلها وجوهرها بنسب متفاوتة مع الأناجيل الأربعة المتّفق على قانونيتهم في مجمع نيقية، وليس أدلّ على ذلك «إنجيل متّى» المعتمد عند الأبيونية، يقول محمد الفرت: «هذه الفرقة كان لها إنجيل سمي بإنجيل (متّى) قد دوّن باللغة الآرامية، وأنكرت ما عداه من الأناجيل، ولكنّه ليس إنجيل متّى المعتمد الآن، والذي كان قبل ظهوره في مجمع نيقية برئاسة قسطنطين، وإنجيلهم لم يكن فيه البابان الأوّلان من الإنجيل الحالي لمتّى، وكثير من المواضع في هذا الإنجيل محرّف في نظرها، والذين يعتقدون في إنجيل متّى الحالي يرمون إنجيل فرقة الأبيوني بالتحريف»[6].

---

(1) ورد في مقدمة إنجيل لوقا: «1 - إِذْ كَانَ كَثِيرُونَ قَدْ أَخَذُوا بِتَأْلِيفِ قِصَّةٍ فِي الأُمُورِ الْمُتَيَقَّنَةِ عِنْدَنَا، 2 - كَمَا سَلَّمَهَا إِلَيْنَا الَّذِينَ كَانُوا مُنْذُ الْبَدْءِ مُعَايِنِينَ وَخُدَّامًا لِلْكَلِمَةِ، 3 - رَأَيْتُ أَنَا أَيْضًا إِذْ قَدْ تَتَبَّعْتُ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الأَوَّلِ بِتَدْقِيقٍ، أَنْ أَكْتُبَ عَلَى التَّوَالِي إِلَيْكَ أَيُّهَا الْعَزِيزُ ثَاوُفِيلُسُ، 4 - لِتَعْرِفَ صِحَّةَ الْكَلاَمِ الَّذِي عُلِّمْتَ بِهِ. (لوقا 1: 1 - 2 - 3 - 4).

(2) انظر: عزيز فهيم: مدخل إلى العهد الجديد، دار الثقافة المسيحيّة القاهرة، د ط، د ت، ص 160.

(3) لفيف من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية، (مادة أبوكريفا) 1/ 53.

(4) وافي عبد الواحد علي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، مكتبة نهضة مصر، ط 1، 1964 م، ص 80.

(5) ن م، ص 81.

(6) الفرت محمد: إنجيل المسيح بين وحي السماء ووضع البشر، دار الكتاب الجامعي القاهرة، ط 1، 1986 م، ص 197.

ويشهد لذلك ما ورد في موسوعة آباء الكنيسة ما نصّه: «والنظام الأساسي لأولئك الذين صنّفوا على أنّهم أبيونيين، أكّد التزامهم بحفظ ناموس موسى، ولم ينكروا أن يكون بولس رسولا، ولم يستخدموا سوى إنجيل متّى، بل في صورة مشوّهة وكان في رأيهم أنّ المسيح رجل عادي، حبل به بالشكل العادي»[1].

ونفس الأمر مع إنجيل العبرانيين المشابه لإنجيل متّى، ولكن مع حذف الإصحاحين الأوّل والثاني الخاصين بميلاد المسيح، ويضاف إلى ذلك إنجيل الناصريين ليندرج الكلّ في خانة الأناجيل المسيحية ذات الصبغة اليهوديّة التي دوّنت في القرنين الأوّل والثاني ميلادي[2]، والتي تخالف في جوهرها الأناجيل النيقاوية ما ينعكس بصورة مباشرة على اختلافهم وتفرّقهم.

3 - الخلاف حول قانونية قرارات المجامع المسكونية:

أمام فقدان نصّ مقدّس موحّد وجامع للمسيحيين، وأمام دخول عدد من المتنّصرين من اليهود وغيرهم في المسيحيّة، الأمر الذي طرح عدّة تفسيرات متباينة للمسيحية تبعًا لخلفيات أصحابها، فكان أمرًا طبيعيًّا كما أوضح الأنبا يوأنس أن تواجه الكنيسة المسيحيّة الناشئة هذه المشاكل الإيمانية العقدية بواسطة مجامع دينية[3] أسوة بمجمع أورشليم[4] يتدارس خلاله الأساقفة ما يطرح من موضوعات ويتّخذون بعد التشاور قرارات ملزمة لأتباع كنائسهم[5]،

(1) لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 239.

(2) أبو الخير القمص عبد المسيح، مقال: هل هناك أسفار مفقودة من الكتاب المقدس؟، موقع الأنبا تكلاهمانوت الحبشي، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الإسكندرية مصر، الرابط:
https://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-012 -Father-Abdel-Messih-Basiet-Abo-El-Kheir/011-Asfar-Mafkooda/Are-there-Lost-Bible-Books-20 -Jewish-Gospels.html

(3) انظر: يوأنس الأنبا: المجامع الكنسية: الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس، د ط، د ت، ص 2.

(4) وهو أوّل مجمع عقد أيام الحواريين بين سنتي 50 و51 ميلادي للنظر في حكم إلزام غير اليهود بالشريعة الموسوية كالختان وغيرها، ترأسه يعقوب في بيت مريم أم مرقس، وضم الرسل: بولس وبطرس وبرنابا (يراجع: أعمال الرسل 15: 1.35).

(5) انظر: أبرص ميشال وعرب أنطوان: مدخل إلى المجامع المسكونية، المكتبة البولسية لبنان، ط 1، 1996 م، ص 20 - 21.

وتتّخذ قراراتهم طابع العصمة والقداسة مستوحى ذلك من كلام المسيح: «لأَنَّهُ حَيْثُمَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ أَو ثَلَاثَةٌ بِاسْمِي فَهُنَاكَ أَكُونُ فِي وَسْطِهِمْ»[1]. وتلك القرارات تصدر في شكل نصّ قانوني ذي شقين: الشقّ الأوّل: عقائدي يتضمن جزءًا من العقيدة المسيحيّة، والشقّ الثاني: تنظيمي: تطرح فيه الإجراءات العقابية في حقّ المهرطقين[2].

لذلك فإنّ قانونية تلك القرارات المسكونية باعتبارها قوانين مقدّسة مثلت محلّ خلاف وجدل بين المسيحيين أدّت إلى افتراقهم، فكانت عاملًا مهمًّا في نشأة الفرق في المسيحية، ويمكن أن أوضح ذلك من خلال التعرّض لأهمّ القرارات الصادرة عن المجامع المسكونية الكبرى:

أوّلًا: قرارات مجمع نيقية:

يعدّ من أقدم المجامع الكنسية وأقدسها[3]، حيث أصدر عشرين قانونا، أهمّها قانون الإيمان النيقاوي[4]، والذي يؤكّد على ألوهية السيّد المسيح، ولكن لم تكن تلك القرارات محلّ إجماع بل ساهمت بصفة مباشرة في انشقاق الكنيسة الجامعة حتى ورد في كتاب تاريخ الكنيسة المفصّل: «ذلك كان بداية لحفر هوّة راحت تتسع تدريجيًّا بين الشرق اليوناني والغرب اللاتيني، إذ أنّ كلا الطرفين وضع علمًا لاهوتيًّا مختلفا، وفهم فكر الآخر على نحو كان يزداد سوءًا، وهكذا نشأت الأحزاب: حزب النيقاويين من جهة، مع الغربيين والإسكندريين الذين برز أسقفهم الجديد أثناسيوس كبطل الإيمان القويم الذي لا يكلّ ولا يهدأ، ومن جهة أخرى حزب الآريسيين المجاهرين الذين يحطّون من ألوهية المسيح إلى أقصى حدّ، وبين الحزبين ظهرت مدارس لاهوتية كانت تسعى إلى إيجاد حلّ وسط»[5].

---

(1) إنجيل متى: 18: 20.

(2) انظر: أبرص ميشال وعرب أنطوان: ن م، ص 73.

(3) انظر: الأنطوني كيرلس: عصر المجامع، مكتبة المحبة مصر، ط 1، د ت، ص 35.

(4) انظر: القس المقاري أثناسيوس: قوانين المجامع المسكونية، مطابع النوبار مصر، ط 1، 2013 م، ص 47.

(5) لفيف من المؤلفين: تاريخ الكنيسة المفصّل، تر: صبحي حموي - أنطوان غزال، دار المشرق لبنان، ط 1، 2002 م، 1/ 172 - 173.

ثانيًا: قرارات مجمع القسطنطينية:

وقرّر خلاله إثبات ألوهية الروح القدس استكمالًا لقانون الإيمان النيقاوي، وجاء في قراراته: «نؤمن بروح القدس، المحيي المنبثق من الآب والثالوث المقدّس، نسجد له ونمجده مع الآب والابن الناطق في الأنبياء، وبكنيسة واحدة جامعة مقدّسة رسولية»(1). وجاء ردًّا على دعاوى ظهرت في جسم المسيحيّة تنكر ألوهية الروح القدس(2).

ثالثًا: قرارات مجمع أفسس:

صدرت عنه ثمانية قوانين، وحدّدت فيه وحدة الأقنوم في المسيح وكذلك أمومة العذراء الإلهية(3)، ومنشأ تلك القرارات الردّ على النسطورية التي رأت عدم وجود اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص يسوع المسيح، فالمسيح ليس سوى إنسان حلّت فيه كلمة الله، وعليه فالعذراء أمّ بشرية الابن لا أمّ ألوهيته، فلا يجوز إطلاق اسم والدة الإله على مريم العذراء بحسب النسطورية، إذ لم تلد إلهًا بل إنسانًا فقط حلّت عليه كلمة الله أثناء العماد وفارقته عند الصليب(4)، وقد عقد هذا المجمع وصدرت فيه قرارات خوفًا من انتشار النسطورية، فكان سببًا في زيادة عمق الهوّة بين المسيحيين وسببًا في تفرّقهم، فيقول عن ذلك الراهب أثناسيوس: «وكان نسطور يتمتَّع بنفوذ عظيم، وتمكّن من أن يخدع الناس بمظاهر التقوى فقد كان لقبه {الأسقف حسن العبادة} كما استطاع أن يربح إلى جانبه عددًا وافرًا من الأساقفة، من بينهم يوحنا بطريرك أنطاكية، وعددًا كبيرًا من أساقفته، وكانت له حظوة كبيرة عند الإمبراطور ثيودوسيوس الصغير، حتى تبين أنّ الحاجة تدعو إلى عقد مجمع مسكوني، لأنّ القضية العقدية خطيرة»(5).

---

(1) الأنطوني كيرلس: م س، ص 177 - 178.

(2) قامت دعاوى من بعض الأساقفة أنكرت ألوهية الروح القدس وتبعهم عدد كبير من المسيحيّة من أولئك: الإفنوميون: نسبة إلى إفنومينوس Eunomias (ت 394 م)، والأفدوكسيون: نسبة إلى إفدوكسيوس Eudoxius أسقف القسطنطينية، والنصف آرسيون (ويسمون محاربي الروح)، والسابيليون: أتباع سابيليوس Sabillius، والمركليون: أتباع مركلوس Marcellus (ت 374 م) أسقف أنقرة، والأبولناريون: أتباع أبوليناريوس (ت 390 م) Appollinarius أسقف اللاذقية بسوريا، والفوتينيون: أتباع فوتينوس Photinus أسقف سيرميوم وغيرهم (يراجع: أنطوني كيرلس: ن م، ص 84).

(3) انظر: أبرص ميشال وعرب أنطوان: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 77.

(4) انظر: الشهرستاني أبوالفتح: الملل والنحل، 1/ 269. ويلز جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 92.

(5) المقري أثناسيوس، قوانين المجامع المسكونية، ص 106.

رابعًا - قرارات مجمع خلقيدونية:

التأم هذا المجمع ردًا (451 م) على مجمع أفسس الثاني (449 م) الذي أقرّ بأنّ للمسيح طبيعتين (اللاهوت والناسوت) قد التقتا في المسيح، فكان الردّ أن عقد مجمع خلقيدونية واتهم مجمع أفسس بأنّه «مجمع اللصوص»، وخالفه في المعتقد، فاعتبر أنّ للمسيح طبيعة واحدة اجتمع فيها اللاهوت بالناسوت[1]، مثل هذه القرارات المتعارضة ولّدت بالضرورة شرخًا في جسم المسيحيّة، فجعل من المحتّم فصل كنائس الطبيعة الواحدة للمسيح - الغربية (الكاثوليك)، عن كنائس الطبيعتين للمسيح - الشرقية (الأرثوذكس)، كما أوضح مرسيا إلياد[2].

المطلب الثالث: النصّ الديني في الإسلام: الاعتبار والقداسة، وأثرهما في نشأة الفرق الإسلامية:

المقصود بالنصّ الديني في الإسلام كلّ نصّ جاء بطريق النقل واتسم بالعصمة والقداسة وكان مصدرًا للاعتقاد والتشريع، فهو وفق تعبير نصر حامد أبو زيد: «النصّ المولّد لكلّ - أو لمعظم - أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/ الثقافة» الإسلامية[3].

وبحصر آراء الفرق الإسلامية فإنّ النصوص المقدّسة عندهم لا تخرج عن ثلاثة نصوص أساسية (القرآن الكريم/ السنّة النبوية/ قول الإمام المعصوم)، وقد ثارت إشكالات حول هذه النصوص تتعلّق بطبيعتها وباعتبارها وقداستها من عدمها، ما أسهم بفاعلية في نشوء آراء اعتقادية متمايزة تذكي من روح التفرّق وتعلّل أسباب نشأة الفرق، وفق ما سأوضحه في التفاصيل المتعلقة بتلك النصوص:

1 - القرآن الكريم: الخلاف حول الطبيعة والورود:

أولًا: الخلاف حول طبيعة القرآن:

كان منطلق البحث في الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة من قضية تدوين النصّ الديني

---

(1) انظر: سلطان عبد الحميد سلطان: المجامع النصرانية ودورها في تحريف المسيحيّة، مطبعة الأمانة القاهرة، ط 1، 1990 م، ص 109.

(2) انظر: إلياد مرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، 3/ 62.

(3) أبو زيد نصر حامد: النص. السلطة. الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1995 م، ص 149.

وقانونيته من خلال الخلاف الحاصل بين فرق تلك الديانات، ولكن الخلاف بين الفرق في الدّيانة الإسلامية اتخذ منحًى أعمق يرجع إلى طبيعة النصّ القرآني ويتخذه منطلقًا من خلال طرح إشكالات، منها: هل القرآن كلام إلهي بحت أم هو ذو طبيعة بشرية؟ وإن كان ذو طبيعة إلهية: هل هو خلق كبقية خلقه سبحانه؟ أم هو تجلّ لصفة إلهية أزلية؟

ولإيضاح هذه الإشكالات من منطلق آراء الفرق الإسلامية، أحصر البحث في النقاط التالية:

أ - القرآن بين الإلهية والبشرية:

من المعلوم بداهة أنّ القرآن الكريم كلام الله لفظًا ومعنًى، وإلى هذا ذهبت أغلب الفرق الإسلامية[1]، ولكن شقّ هذا الاتفاق الفرق الباطنية وخالفته أساسًا الإسماعيلية، فرأت أنّ القرآن ليس من كلام الله، وذلك في إطار رؤيتها للوحي، فهو وفق تعريف علي بن الوليد الإسماعيلي (ت 612 هـ/ 1215 م): «ما قبلته نفس الرسول من العقل، وما قبله العقل من أمر باريه، ولم يخالفه علم توالفه النفس الناطقة بقواها»[2]، فالقرآن لم يأت من طرق الوحي المعروفة في سورة الشورى (الآية 51)، بل مستمد من سلسلة الحدود العلوية التي أوّلها السابق (العقل/ الأول)[3]، أو ما سمّاه الكرماني «علّة الأكوان» فيفيض على حدّ تعبيره من عالم القدس بعد التقاء حركات الأجسام العالية والأنوار الساطعة حتى تحصل في النفس الشريفة[4]، فالوحي إذًا هو معان إلهية فاضت تلقّتها نفس النبيّ، فترجمها بألفاظ من عنده، وقد لخّص محمد الديلمي معتقد الإسماعيلية في القرآن بقوله إلى أنّهم: «يذهبون إلى أنّه كلام الرسول وأنّ تركيب حروفه

---

(1) يراجع: السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية مجمع الملك فهد، 1426 هـ 1/ 292. والزمخشري جار الله: تفسير الكشاف، دار المعرفة بيروت، ط 3، 2009 م، م 10/ 424. والمرتضى الشريف: الذخيرة في علم الكلام: مؤسسة التاريخ العربي بيروت، ط 1، 2012 م، 5/ 364.

(2) الوليد علي بن محمد: تاج العقائد ومعدن الفوائد، تح: عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت، ط 2، 1982 م، ص 48.

(3) انظر: الخطيب محمد: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 96.

(4) انظر: الكرماني أحمد حميد الدين: راحة العقل، تح: مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت، ط 2، 1983 م، ص 551.

ومعانيه حصلت بالفيض من النفس الكلّية إلى نفس النبيّ الجزئية، فصاغ هذه الكلمات، وليس بكلام الله في الحقيقة، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾[1]»[2].

ولا شك أنّ هذا التباين في وجهات النظر حول طبيعة القرآن يؤسّس لضرب من التفرّق والتشظّي العقدي.

ب - القرآن بين الأزلية والحدوث:

تعدّ من أبرز القضايا العقدية التي شغلت التاريخ الإسلامي في العصرين الأموي والعباسي، وهي قضية مرتبطة بطبيعة النصّ القرآني، فرغم أنّ أهل السنّة عدّوا القرآن الكريم من كلام الله الذي هو صفة ذاتية أزلية لله سبحانه وتعالى، إلّا أنّ النقاش دبّ بعد عصر السلف حول هذه القضية ما أسهم بشدّة في ظهور الفرق الإسلامية نتيجة التفاف جماعة من العلماء وتحزّبهم لآراء معينة ومتباينة والانتصار لها[3]، وكان أوّل رواج لهذه المقالة - القول بخلق القرآن - في أدبيات القدرية والجهمية[4]، ومن ثمّ تسربت إلى المعتزلة، واتفقوا على اعتبار كلام الله مخلوقًا واختلفوا في طبيعة خلقه: هل هو جسم أم عرض؟ إلى ستّة أقوال حكاها أبو الحسن الأشعري[5]، وقد تأثّرت بعض طوائف الشيعة والخوارج بمذهب المعتزلة في هذا الباب[6]، ما ساهم في تعميق الخلاف وأسّس لتمايز عقدي مرتبط بقضية طبيعة النص القرآني.

ثانيًا: الخلاف حول تواتر ورود القرآن وقراءاته:

تخطّى النقاش بين الفرق الإسلامية مسألة طبيعة القرآن وكنهه ليتركّز البحث حول قضايا

---

(1) الحاقة: 40.

(2) الديلمي محمد: بيان مذهب الباطنية وبطلانه، ص 36.

(3) انظر: المشرقي أحمد: ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي، مجلة التنوير المعهد العالي لأصول الدين، العدد 7، 2005 م، ص 291.

(4) يراجع: ابن حنبل أحمد: الردّ على الجهمية والزنادقة، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات بنشر والتوزيع الرياض، ط 1، 2002 م، ص 113. والبغدادي أبي منصور: الفرق بين الفرق، ص 186.

(5) انظر: الأشعري أبوالحسن: مقالات الإسلاميين، ص 245.

(6) انظر: الحفظي عبد اللطيف: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، دار الأندلس الخضراء جدة، ط 1، 2000 م، ص 350 - 435.

منها: هل وصل القرآن إلينا كاملًا أم اعتراه النقص والتحريف والتبديل؟ وهل أنّ القراءات القرآنية هي من قبيل المتواتر كالقرآن أم هي من قبيل الآحاد؟ مثل هذه القضايا كانت مثار بحث وجدل ونقاط تفرّق واختلاف بين الفرق الإسلامية، ولكن يشار إلى أنّ الخلاف فيها غير معتبر لصدورها عن قلّة ويعبّر عن آراء شاذة من الفرق الإسلامية، ويشار كذلك إلى تعهّد المولى عَزَّوَجَلَّ كتابه بالحفظ، ولكن البحث يستدعي منّي بسط مثل هذه الأقوال، فأجملها في نقطتين:

أ - طعن غلاة الشيعة في القرآن:

جاء هذا الطعن من باب إثبات أحقيّة خلافة الإمام عليّ، لذلك فإنّ أنسب وسيلة هي ادعاء أنّ القرآن قد اعتراه النقص والتحريف والتبديل، فلم يسجّل كلّه كما أنزل في زعمهم، وقد استند هؤلاء الغلاة على ما هو مروي في بعض كتب الحديث الشيعية[1]، وعلى ما هو مقرّر في كتب التفاسير عندهم[2]، بل بالبعض إلى أن صنّف كتابًا في الغرض سمّاه «فصل الخطاب في تحريف

---

(1) من ذلك ما ورد في كتاب أصول الكافي للكليني (ت 329 هـ)، فقد عنون في بعض أبواب كتابه بـ«باب أنّه لم يجمع القرآن كله إلّا الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ولأنهم يعلمون علمه كلّه» (ص 165)، وباب «باب في ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة» عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (ص171)، ومن الروايات ما رواه الكليني بسنده عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «... إن القرآن الذي جاء به جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى محمد صلّى الله عليه وآله سبعة عشر ألف آية» (يراجع: الكليني محمد بن يعقوب: الكافي، منشورات الفجر بيروت لبنان، ط 1، 2007 م، 2/ 350).

(2) منها ما أورده الكاستاني (ت 1091 هـ) في تفسيره الصافي في المقدمة السادسة بعد إيراده لجملة من الأخبار حول تحريف كتاب الله يقول: «إنّ المستفاد من جميع الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد صلّى الله عليه وآله بل منه ما هو خلاف لما أنزل الله ومنه ما هو مغيّر ومحرّف وأنّه قد حذف منه أشياء كثيرة منها اسم علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في كثير من المواضع ومنها غير ذلك وأنّه ليس على الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله عليه وعلى آله وسلّم (الكاستاني الفيض: تفسير الصافي، منشورات مكتبة الصدر، ط 3، 1379 هـ، ص 49).
* كذلك ما أورده أبو الحسين العاملي في تفسير البرهان (المسمّى مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار) بعد ذكره للآثار الواردة حول التحريف يقول: «اعلم أنّ الذي يظهر من ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني طاب ثراه أنه كان يعتقد التحريف والنقصان في القرآن لأنّه روى روايات كثيرة في هذا المعنى في كتاب الكافي، ولم يتعرض لقدح فيها، كذلك شيخه علي بن إبراهيم القمي فإنّ تفسيره مملوء منه وله غلوّ فيه... ووافق القمي والكليني جماعة من أصحابنا المفسرين كالعياشي والنعماني وفرات بن إبراهيم وغيرهم، وهو مذهب أكثر محققي محدّثي المتأخرين، وقول الشيخ الأجلّ أحمد بن لأبي طالب الطبرسي كما ينادي =

كتاب ربّ الأرباب» لميرزا حسين محمد تقي النوري الطبرسي (ت 1320 هـ/ 1902 م)[1].

ب - الخلاف حول تواتر القراءات القرآنية:

إذا ما علم أنّ القرآن الكريم قد تعهده الله بالحفظ، وذلك ملاحظ حسًّا وواقعًا عبر تواتر نقله بما يقطع مع كلّ الشكوك حوله، فإنّ الأمر يختلف مع قراءات القرآن[2]، فمنها الشاذّ، ومنها المتواتر الذي لايقبل إلّا بشروط[3]، وقد وقع الخلاف حول القراءات المتواترة إلى أقوال عدّة، ولكن الذي يسجّل في هذا الصدد هو مخالفة المعتزلة لأهل السنّة، إذ اعتبرت المعتزلة أنّ كلّ القراءات القرآنية - خصوصًا العشر منها - من قبيل الآحاد[4]، فيرى الزمخشري أنّها من اجتهادات القرّاء والرواة وليست سنّة متبعة بالسند المتصل، لذلك يتصرّف الزمخشري في تفسيره بما يوافق مقاييس اللغة عنده حتّى يقع في اللحن ومخالفة أوجه القراءات المعتمدة والمتواترة[5]، وعن ذلك يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: «وأمّا ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي لأنّ لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى

= به كتابه الاحتجاج، وقد نصره شيخنا العلامة باقر علوم أهل البيت وخادم أخبارهم في كتابه بحار الأنوار (العاملي أبو الحسين: مقدمة تفسير البرهان، تح: لجنة من العلماء، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان، ط 2، 2006 م، ص 83 - 84).

(1) ميرزا حسين محمد تقي النوري الطبرسي (1254 هـ/ 1320 هـ): ورد في ترجمته بأنّه: «كان عالمًا فاضلاً محدثًا متبحرًا في علمي الحديث والرجال»، ولد في طبرستان وتوفي في النجف، له عدة مصنّفات (يراجع: الأمين السيد محسن: أعيان الشيعة. تح: حسين الأمين، دار المعارف للمطبوعات بيروت، د ط، 1983 م، 6/ 143).

(2) القراءات القرآنية: «علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوًّا لناقله» (يراجع: الجزري أبو الخير محمد بن محمد: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تح: علي العمران، مطبعة عالم الفوائد، د ط، دت، ص 49).

(3) انظر: القيسي مكّي بن أبي طالب: الإبانة عن معاني القراءات، تح: عبد الفتاح شلبي، در نهضة مصر للطبع والنشر، 1977 م، ص 32.

(4) انظر: الجزري أبو الخير محمد بن محمد: النشر في القراءات العشر، تح: محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى مصر، د ط، د ت، 1/ 45. والزركشي بدر الدين: البحر المحيط، تح: عبد القادر عبد الله العاني، منشورات وزارة الأوقاف بالكويت، ط 2، 1992 م، 1/ 466.

(5) يراجع في نماذج من ذلك: الدومي محمد محمود: القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري: دراسة نقدية، رسالة جامعية، إشراف: الدكتور محمد علي الحجازي، كلية الشريعة جامعة اليرموك، 2004 م، ص 273.

نحاة البصرة والكوفة، وبهذا نبطل كثيرًا ممّا زيّفه الزمخشري من القراءات المتواترة بعلّة أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية»[1].

وعليه فإنّ الخلاف في القراءات ينعكس بالضرورة في التفسير والفهم، فله تداعيات منهجية وعقدية لدى الفرق الإسلامية ممّا يسهم في تباين مخرجاتها المعرفية.

2 - السنّة النبوية: الخلاف حول طرق الرواية وحجية خبر الآحاد:

تعدّ المصدر الثاني من مصادر الاعتقاد والتشريع في الإسلام، ولكن حصل جدل بين الفرق الإسلامية حول هذا المصدر من جهة الاعتبار والعمل به، حتى أنّها تعرضت - كما يذكر مصطفى السباعي - إلى خصومات من بعض الطوائف المسلمة وشبهات أثارها أصحابها في وجه الاعتداد بها كمصدر من مصادر التشريع[2].

ويمكن أن أحصر الخلاف بين الفرق الإسلامية حول السنّة النبوية والذي كان سببًا في تفرّقهم في نقطتين:

أوّلًا: الخلاف حول طرق رواية الحديث:

والمقصود بها اعتبار طرق حديث معينة دون طرق أخرى في نقل الحديث، وكذلك الأخذ بطبقة من الرواة دون أخرى، وهذا واضح في تصرّف بعض الفرق الإسلامية في رواية الحديث، مثاله:

أ - عند الخوارج:

فقد عمدت إلى تعديل طبقة الصحابة قبل الفتنة (عهدي أبي بكر وعمر)، وكفرت كلّ من خاض فيها كعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وأصحاب الجمل وكلّ من رضي بالتحكيم[3]، وعليه فقد ردّت كلّ الأحاديث الواردة من طرقهم، إضافة إلى تحكيمهم القرآن على الأحاديث وإنكار كلّ ما خالف ظاهره، يقول البغدادي: «زعمت أن لا حجّة في شيء من أحكام الشريعة

---

(1) ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د ط، 1984 م، 1/ 61.

(2) انظر: السباعي مصطفى: السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي بالاشتراك مع دار الوراق للنشروالتوزيع، ط 2 د ت، ص 146.

(3) انظر: الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، ص 158. والإسفراييني: التبصير في الدين، ص 45.

إلّا من القرآن، ولذلك أنكروا الرجم والمسح على الخفين لأنّهما ليسا من القرآن وقطعوا يد السارق في القليل والكثير لأنّ الأمر بقطع يد السارق في القرآن مطلق ولم يقبلوا الرواية في نصاب القطع ولا الرواية في اعتبار الحرز فيه»[1].

ب - عند الشيعة:

عدّت السنّة المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، فهي: «بيان للقرآن وتفسير لكلام الله سبحانه ومتمّمة للقوانين والضوابط والحقائق الكامنة في القرآن المجيد»[2]، لذلك تعدّدت الكتب الشيعية المصنّفة في علوم الحديث تأصيلًا ورواية[3]، وإن كانوا عالة على أهل السنّة في التبويب والتصنيف في هذا الفن، إلّا أنّهم خالفوهم في عدالة الصحابة، فلا يرون عدالة جميع الصحابة، فيخرجون من كان له موقف من أهل البيت وكذلك كلّ من شارك في معركة صفين ومعركة الجمل ضدّ الإمام علي، لذلك لا عبرة عندهم بطرق الحديث المتأتّية من هؤلاء بخلاف الزيدية[4]، وحصروا تبعًا لذلك طرق الحديث في فئة قليلة من الصحابة وممن شايع عليًّا وكان على نهجهم.

ثانيًا - الخلاف حول حجية خبر الآحاد:

معلوم أنّ خبر الآحاد هو الذي جاء بطرق لم تبلغ حدّ التواتر، ويفيد العلم النظري[5]، ويوجب العلم والعمل معًا إذا توفرت فيه شروط القبول عند السنّة والشيعة وجماهير المسلمين[6]، ولكن خالفت المعتزلة ذلك، وردّت خبر الآحاد واشترطت العدد، وعن ذلك

---

(1) البغدادي أبومنصور: أصول الدين، استانبول مطبعة الدولة، ط 1، 1982 م، ص 19.

(2) انظر: راد محمد علي مهدوي: تدوين الحديث، تر: رياض الأخرس، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 2005 م، ص 28.

(3) يراجع: الحكيم حسن: مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، لسان الصدق، ط 5، 2006 م، ص 126.

(4) انظر: السباعي مصطفى: م س، ص 151.

(5) يراجع: العسقلاني ابن حجر: نخبة الفكر في مصطلح الأثر، تح: عبد الحميد سبر، دار ابن حزم بيروت، ط 1، 2006 م، ص 81. والسيوطي جلال الدين: تدريب الراوي في تقريب النواوي، دار ابن الجوزي، ط 1، 1431 هـ 1/ 757. ومرعي حسين: منتهى المقال في الدراية والرجال، مؤسسة العروة الوثقى، ط 1، 1996 م، ص 31.

(6) انظر: البغدادي أبو منصور: أصول الدين، ص 23.

يقول ابن حزم الأندلسي: «فصحّ بهذا إجماع الأمّة كلّها على قبول الخبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري على ذلك كلّ فرقة في علمها كأهل السنّة والشيعة والقدرية، حتّى حدث متكلّمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع في ذلك»[1].

وعليه فلا يجوز التعبّد به عند المعتزلة لاستحالته عقلا، بحكم أنّه جاء من مورد الظن، ولذلك اشترطوا عددًا كافيًا للحكم بقبوله أقلّه اثنان عند أبي عثمان عمرو الجاحظ (255 هـ/ 868 م)[2] وأوصل أبو الهذيل العلّاف (235 هـ/ 850 م) الطرق المشترطة في خبر الآحاد إلى عشرين طريقًا كي يكون حجّة، وما دون العشرين إلى الأربعة قد يصح وقوع العلم به وقد لا يصح[3].

ويشار إلى أنّ اشتراط العدد في الحديث دفع المعتزلة إلى ردّ كثير من أخبار الآحاد التي تخالف المعقول عندهم، ممّا يجعل قضية حجّية خبر الآحاد مساهمًا رئيسيًّا في نشأة الفرق باعتباره عاملًا داخليًّا متعلقًا بالنصّ من جهة وروده.

3 - قول الإمام: بين العصمة والاجتهاد:

يعدّ قول الإمام وفعله وتقريره نصًّا دينيًّا مقدّسًا عند كافة الفرق الشيعية والباطنية لما يتحلى به الإمام عندهم من مؤهلات خاصة كالعصمة والعلم الشامل وفق ما تمّ بيانه في معرض بسط آرائهم الدينية في الباب الأوّل بخلاف باقي الفرق التي تعدّ قول كلّ بشر عدا رسول الله ﷺ لا يرتقي إلى أن يكون معصومًا وذا قداسة ولا يعدّ مصدرًا للتشريع .

وهذا محلّ خلاف أذكى من روح التفرّق والتشتّت العقدي وساهم في نشأة الفرق وظهورها باعتبار الخلاف حول النصّ وقداسته.

المطلب الرابع: قاعدة الخلاف حول تدوين النص الديني: المؤتلف والمختلف: قراءة في نشأة الفرق في الأديان السماوية:

في إطار تقنين ظاهرة التفرّق في الأديان السماوية من خلال البحث عن توحيد الشروط

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، د ط، 1983 م، 1/ 113 - 114.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار أبو الحسين: المغني في أبواب التوحيد والعدل، م 17 (الشرعيات)، 380.

(3) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 116.

المحيطة بهذه الظاهرة وضبط العوامل والمتغيرات، بما يساعد على وضع حكم كلّي ينطبق على الأديان السماوية الثلاثة، فلا يكون ذلك إلّا بالبحث في نقاط الالتقاء والاختلاف في مستوى تدوين النصّ الديني وقداسته.

ومن خلال تطبيق منهجي الاستقراء والمقارنة أقف على جملة من النقاط في ذلك، أهمّها:

- **أوّلًا**: أنّ قضيّة تدوين النصّ الديني وحفظه كانت هاجس جميع الأديان السماوية، فكلّ متبع ديانة سماوية يسعى إلى حفظ كتابه المقدّس، وذلك على اعتبار أنّه مصدر إلهي مفارق، ومرجع للأحكام والتشريعات، وعليه نجد نصوصًا من قبيل ما ورد في سفر أرميا: «أَوْحَى الرَّبُّ بِهَذِهِ النُّبُوءَةِ إِلَى إِرْمِيَا: «خُذْ لَكَ دَرْجَ كِتَابٍ وَدَوِّنْ فِيهِ كُلَّ الْكَلاَمِ الَّذِي أَمْلَيْتُهُ عَلَيْكَ عَنْ إِسْرَائِيلَ، وَيَهُوذَا وَعَنْ جَمِيعِ الأُمَمِ، مُنْذُ الْيَوْمِ الَّذِي أَوْحَيْتُ فِيهِ إِلَيْكَ فِي عَهْدِ يُوشِيَّا إِلَى الآنَ»[1]، وورد في إنجيل يوحنا عن يسوع: «الَّذِي لَا يُحِبُّنِي لَا يَحْفَظُ كَلَامِي. وَالْكَلَامُ الَّذِي تَسْمَعُونَهُ لَيْسَ لِي بَلْ لِلآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي. بِهذَا كَلَّمْتُكُمْ وَأَنَا عِنْدَكُمْ. وَأَمَّا الْمُعَزِّي، الرُّوحُ الْقُدُسُ، الَّذِي سَيُرْسِلُهُ الآبُ بِاسْمِي، فَهُو يُعَلِّمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ، وَيُذَكِّرُكُمْ بِكُلِّ مَا قُلْتُهُ لَكُمْ»[2].

والأمر ذاته في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩ ﴾[3]

ولكن بقدر ما كانت مسألة التدوين هاجسًا ملحًّا، فإنّها مثّلت كذلك نقطة خلاف بين أصحاب الدين الواحد، فصاحبتها إشكالات كبرى جعلت منها قضيّة افتراق تولّد عنها ظهور تباين في وجهات النظر انعكس ضرورة على ظهور الفرق، فصارت بذلك هذه القضية إحدى روافد قانون نشأة الفرق .

- **ثانيًا**: يلاحظ أنّ الجهود المبذولة في تدوين النصّ المقدّس من ناحية امتدادها في الزمان لها تأثير مباشر في نشأة الفرق في كلٍّ من اليهودية والمسيحيّة على عكس ما هو عليه الأمر في الإسلام:

---

(1) سفر أرميا: 36: 2.

(2) سفر يوحنا: 14: 24 - 25 - 26.

(3) الحجر: 9.

ففي اليهودية طرح الخلاف حول تدوين أسفار العهد القديم في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد بعد السبي البابلي أي بعد زمن سيدنا موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بسبعة قرون[1]، وامتد لأكثر من ألف سنة، حتى شكّل فسيفساء لا انسجام فيها - على حدّ تعبير موريس بوكاي Maurice Bucaille (1418 هـ/ 1998 م)- تغيّرت عناصرها في مجرى القرون بأيدي الناس[2]، وتركّز الخلاف حول هل كتبت النصوص المقدّسة زمن النبيّ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أم لا؟ وإن كتبت في عهده، فأيّ الأسفار التي كتبت؟ هل كامل أسفار العهد القديم أم فقط أسفار التوراة الخمسة؟. ولا شكّ أنّ وجهات النظر المتباينة - كما قد أسلفنا في ما سبق - أورثت حدّة في الطرح ساهمت في نشأة فرق يهودية متباينة ومتنافرة.

ونفس الطرح في المسيحيّة: فمعلوم - كما قد سبق ذكره - أنّ السيّد المسيح لم يترك إنجيلا، إنّما ترك أقوالًا تناقلها حواريوه، ولم يبتدىء تدوين الأناجيل إلّا في الربع الأخير من القرن الأول، ما فتح الباب واسعًا إزاء الخلاف في أيّها المعتبر والقانوني وأيّها غير المعترف به والمنحول من كمّ الأناجيل الكثيرة التي دوّنت بعد رفع السيد المسيح؟ فساهمت قضية التدوين زمنيًّا في نشوء الفرق في المسيحيّة.

أمّا في الإسلام فقضية تدوين النصّ المقدّس محسومة بشواهد تاريخية، فقد دوّن القرآن في عهد النبيّ محمد ﷺ عبر كتبة الوحي بشكل مستفيض يستحيل معه الشكّ في وروده[3]، فحسم قضية التدوين مبكّرًا سدّ الباب أمام الخلاف في هذه القضية، لذلك لم نشهد نزاعًا يذكر إلّا في مسائل ارتبطت بقضايا فرعية كالخلاف حول تواتر ورود القراءات القرآنية، وعليه فلم تشكّل القضية سببًا مباشرًا في نشأة الفرق في الإسلام.

- **ثالثًا**: شكّلت قضية قدسية الموروث المقدّس السابق من جهة اعتباره وقانونيته من عدمها محطّة خلاف بين فرق المسيحيّة على عكس ما كان عليه الأمر في اليهودية والإسلام،

---

(1) انظر: الكلام يوسف: تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس بين إشكالية التقنين والتقديس، دار صفحات للدراسة والنشر، دمشق سورية، ط 1، 2009 م، ص 72.

(2) انظر: بوكاي موريس: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسن خالد، المكتب الإسلامي بيروت - دمشق، ط 3، 1990 م، ص 291.

(3) انظر: شاهين عبد الصبور: تاريخ القرآن، نهضة مصر، ط 3، 2007 م، ص 100.

فاليهودية اعتبرت العهد القديم وحدة دينية مقدّسة مستقلة صاغها بنو إسرائيل بكيفية تتفق مع قوميتهم، لذلك أنكروا ارتباط كتبهم المقدّسة بكلّ موروث سابق وبموروث مقدّس لاحق، فلم يعترفوا برسالة المسيح ولاهوته، حتى أنّ ذلك قد ورد على لسان السيّد المسيح كما نقل عنه في إنجيل يوحنا مخاطبًا اليهود: «لَا تَظُنُّوا أَنِّي أَشْكُوكُمْ إِلَى الآبِ. يُوجَدُ الَّذِي يَشْكُوكُمْ وَهُومُوسَى، الَّذِي عَلَيْهِ رَجَاؤُكُمْ. لأَنَّكُمْ لَوكُنْتُمْ تُصَدِّقُونَ مُوسَى لَكُنْتُمْ تُصَدِّقُونَنِي، لأَنَّهُ هُوكَتَبَ عَنِّي. فَإِنْ كُنْتُمْ لَسْتُمْ تُصَدِّقُونَ كُتُبَ ذَاكَ، فَكَيْفَ تُصَدِّقُونَ كَلَامِي؟»[1].

ولكن في الحقل المسيحي شكّلت قضية الاعتراف بالعهد القديم محطّة خلاف جذري بين المسيحيين أسّست لتنافر عقدي ومذهبي بين المرقيونيين من جهة، وبين سائر الفرق المسيحيّة الأخرى من جهة ثانية.

أمّا في الحقل الإسلامي لم ينشأ خلاف يذكر بين الفرق الإسلامية حول قداسة النصوص الدينية السابقة وذلك لحسم القرآن فيها صراحة، كما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ..﴾ الآية[2]، وقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ الآية[3]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾[4].

- **رابعًا**: من الإشكالات التي طرحت في قضية التدوين وكانت سببًا في التفرّق بين منتسبي الدين الواحد ما يمكن تسميه بحدود الوحي المقدّس: هل المقدّس ما كان كلامًا إلهيًّا صرفا؟ أم ما يتجاوز ذلك الحدّ ليصطبغ ببعض الأقوال والقرارات البشرية فتأخذ صبغة القداسة وترتفع لمرتبة الوحي؟ وهذه المسألة كانت مثار جدل تجلّى عنها خلاف عقدي أسهم في نشوء فرق متباينة ومتضادة في الديانات الثلاث:

ففي اليهودية اعتبر الوحي كلمة الله التي ألقاها بطريقة ما إلى مسمع رجل صالح بدءًا من

(1) إنجيل يوحنا: 5: 45 - 46 - 47.

(2) الأنعام: 91.

(3) النساء: 46.

(4) البقرة: 146.

آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مرورًا بسائر الأنبياء وصولًا إلى موسى (صاحب الأسفار الخمسة) ويوشع بن نون إلى سائر الأنبياء المتعاقبين كإشعيا وأرميا[1] وغيرهم[2]، فكانت تلك الكلمات جوهر العهد القديم، ولكن لم يقف الوحي المقدّس عند هذا الحدّ، بل تجاوزه للمشناه والجمارا بما هي صياغة شفاهية للقوانين التي أوحاها الله لموسى ثم علّمها موسى لخلفائه فتستوي في الدرجة بذلك مع العهد القديم[3]، هذا الطرح وإن قبل من بعض الفرق كالفريسيين ومن وافقهم فإنّه مرفوض من قبل السامريين والصدوقيين والقرائيين والإصلاحيين[4]. على اعتبار تداخل الكلام البشري بالكلام الإلهي المقدّس وعدم تحديد واضح لحدود الوحي المقدّس.

وفي المسيحيّة اتخذ الوحي شكلًا متدرّجًا فبدأ بكلام الله للأنبياء السابقين، كما ورد في سفر العبرانيين: «اللهُ، بَعْدَ مَا كَلَّمَ الآبَاءَ بِالأَنْبِيَاءِ قَدِيمًا، بِأَنْوَاعٍ وَطُرُق كَثِيرَةٍ، كَلَّمَنَا فِي هذِهِ الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ فِي ابْنِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ وَارِثًا لِكُلِّ شَيْءٍ، الَّذِي بِهِ أَيْضًا عَمِلَ الْعَالَمِينَ»[5]، ثم حضر الروح القدس عند كتابة الأناجيل وكان حاضرًا في كلام الرسل[6]، وقد يتعزز حضور الروح القدس في المجامع المسكونية، «بين حكّام الإيمان وحرّاسه، فيجتمعون في مجامع واضعين كلّ قواهم لصيانة الحقيقة الإلهية ولتحقيق مخطط الله في العالم»[7]. هذا التصوّر لم يكن محلّ اتفاق بين فرق المسيحيّة، فشكّلت بذلك قضية حدود المقدّس منطلقًا للخلاف العقدي وسببًا في نشأة الفرق يمكن معها تقنين ظاهرة التفرّق على أساس تدوين المقدس في مستوى حدود الوحي.

(1) ورد في هذا الصدد ما نصه في سفر إشعيا: «اِسْمَعِي أَيَّتُهَا السَّمَاوَاتُ وَأَصْغِي أَيَّتُهَا الأَرْضُ، لأَنَّ الرَّبَّ يَتَكَلَّمُ: «رَبَّيْتُ بَنِينَ وَنَشَّأْتُهُمْ، أَمَّا هُمْ فَعَصَوْا عَلَيَّ. (سفر إشعيا 1: 2)، وكذلك في سفر أرميا ما نصّه: «كَلاَمُ إِرْمِيَا بْنِ حَلْقِيَّا مِنَ الْكَهَنَةِ الَّذِينَ فِي عَنَاثُوثَ فِي أَرْضِ بَنْيَامِينَ، الَّذِي كَانَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلَيْهِ فِي أَيَّامِ يُوشِيَّا بْنِ آمُونَ مَلِكِ يَهُوذَا، فِي السَّنَةِ الثَّالِثَةِ عَشْرَةَ مِنْ مُلْكِهِ (أرميا: 1: 1 – 2).

(2) انظر: عبد الوهاب أحمد: الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحيّة والإسلام، مكتبة وهبة مصر، ط 1، 1979 م، ص 41.

(3) انظر: شتاينسالتر أدين: مدخل إلى التلمود، ص 12.

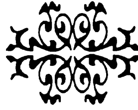
(4) انظر: أحمد محمد خليفة: مقدمة كتاب ترجمة متن التلمود، 1/ 10.

(5) سفر العبرانيين: 1: 1 – 2.

(6) انظر: أعمال الرسل: 9: 7/ 22: 6 – 9.

(7) أبرص ميشال وعرب أنطوان: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 27 – 28.

وفي الإسلام فقد عرّف الوحي المقدّس بأنّه إعلام الله أنبياءَهُ بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو غير واسطة[1]، وهذا الحدّ وإن كان محل توافق بين أغلب الفرق الإسلامية، فقد خالفته الفرق الباطنية التي مازجت بين الكلام الإلهي المقدّس وبين الكلام البشري للإمام، فالإسماعيلية مثلًا لم يخرج الوحي عندهم عن نظرية الأدوار السبعة، فالإمام محمد بن إسماعيل - عندهم - هوالإمام القائم صاحب الدور السابع وارث الوحي عن النبيّ محمد - فهو في معتقدهم -: «متمّ شريعته وموفيها حقوقها وحدودها، وهو السابع من الرسل»[2]. ولا شكّ أنّ هذه الزوايا المختلفة في الطرح تسهم في التفرّق وتكون سببًا في نشأة الفرق الإسلامية أساسه تدوين النص الديني وحدود قداسته الإلهية.



(1) انظر: عبده محمد: رسالة التوحيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، د ت، ص 81.

(2) انظر: الحامدي الإسماعيلي إبراهيم بن الحسن: كنز الولد، تح: مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت، د ط، 1996 م، ص 211.

المبحث الثاني:
قاعدة الخلاف حول قراءة النصّ الديني
وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة

⋆ تمهيد:

أوّل قضية تطرح بعد تدوين النّص الديني وحصره لفظيا، هو استخراج المعاني من تلك الألفاظ من جهة فهمها وتفسيرها وشرحها، ولا شكّ أنّ تلك العملية الهيرومنطقية تطرح إشكالات منهجية ومعرفية تعترض قارىء النصّ الديني، ومن أهمّها: وفق أيّ آليات ومناهج يمكن أن يقرأ النصّ الديني؟ وأيّها الأصوب والأقرب لمراد واضع النصّ الأوّل؟

وعليه يدعونا البحث هنا للوقوف عند مناهج القراءات المعتمدة من أصحاب الديانات الثلاث وفرقها ومدى تأثير ذلك في نشأة تلك الفرق؟ كلّ ذلك بغية توحيد النظر فيها للوصول لرابط جامع يساعد على تأسيس قانون نشأة الفرق على قاعدة الخلاف حول قراءة النصّ الديني.

المطلب الأوّل: الإشكاليات المطروحة حول النصّ المقدّس في اليهودية لغة وقراءة وأثرهما في نشأة الفرق اليهوديّة:

ويمكن حصر البحث في هذه المسألة في فرعين أساسيين:

1 - الفرع الأوّل: لغة التوراة وترجماتها وأثرها في نشأة الفرق اليهوديّة:

من المعلوم بداهة أنّ موسى عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ الذي أنزلت عليه التوراة لم يعرف اللغة العبرية، إذ لم تنشأ تلك اللغة بعد، فموسى عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ شأنه شأن بني إسرائيل في زمانه - كما يقول فؤاد علي حسين -: «عاش وتوفي قبل أن توجد العبرية ويعرفها الإسرائيليون، فموسى كما تذكر المصادر اليهوديّة وغيرها ولد في مصر وتسمّى باسم مصري، وتهذّب بكلّ حكمة للمصريين، كما أنّ مصر هي الموطن الأصلي لإله (يهوه)»[1]، وهذا ما قرّره سيجموند فرويد Sigmund

(1) علي حسين فؤاد: التوراة الهيروغليفية، دار الكاتب العربي القاهرة، د ط، د ت، ص 57.

Freud (1358 هـ/ 1939 م) وأكّد عليه[1].

لذلك تحدّث الباحثون عن التوراة الأصل/ الهيروغليفية التي لا شك فقدت، أمّا ادعاء عبرانية التوراة[2]، فيبقى عار عن التدليل العلمي ومحض افتراض[3]، خصوصًا وأنّ العبرانيين اليهود الذين هاجروا إلى أرض كنعان في القرن الثالث عشر قبل الميلاد كانوا يتكلمون بالآرامية، وقد نشأت العبرية فيما بعد كلهجة من لهجات الكنعانيين[4].

هذه المشكلة اللغوية والمتمثلة في فقدان النصّ الأصلي للتوراة بلغته الأم، إضافة إلى ما اكتشف أركيولوجيا حديثا في مخطوطات البحر الميّت[5]، يطرح بالضرورة مشكلة أساسية: ألا وهي مدى تباين فرق اليهود إزاء لغات التوراة المتعدّدة، ونسخها المختلفة ومدى تأثير ذلك في خلافهم العقدي والتشريعي خصوصًا مع تمّسك كلّ طائفة بتوراتها.

ويمكن أن أقسّم خلافهم حول لغة التوراة[6] إلى الجدول التالي:

---

(1) يقول فرويد: «موسى محرّر الشعب اليهودي ومشرّعه كان مصريًّا لا يهوديًّا، كان الباحثون قد لاحظوا منذ زمن بعيد أنّ اسمه مشتق من مفردات اللغة المصرية». فرويد سيجموند: موسى والتوحيد، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1986 م، ص 23.

(2) يراجع في ذلك: محارب ملاك: دليل العهد القديم، سلسلة دراسات كتابية، نشر الأنبا رويس، د ط، د ت، ص 27.

(3) انظر: الكلام يوسف: تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس بين إشكالية التقنين والتقديس، دار صفحات للدراسات والنشر دمشق، ط 1، 2009 م، ص 114.

(4) انظر: غريسة سلوى: دروس في اللغة العبرية القديمة من خلال نصوص التوراة، مركز النشر الجامعي تونس، د ط، 2004 م، ص 15.

(5) يقول أحمد خليفة في مقدمة ترجمة كتاب تاريخ نقد العهد القديم: «أدّت الاكتشافات الأثرية في العصر الحديث إلى التعرّف على معظم الكتابات العربية القديمة والتعمّق في معرفة النصوص الهيروغليفية والكتابات المسمارية والحوليات الآشورية والبابلية... ومن الاكتشافات أيضًا وثائق البحر الميت والتي كان لها أثر كبير في معرفة طبيعة الفترة المحصورة بين العهدين، أي نهاية العهد القديم وبداية العهد الجديد والتعرف على الفرق اليهوديّة والحصول على نسخ متعددة من أسفار العهد القديم لم تكن موجودة من قبل... كشفت لنا عن موروثات مصرية وآشورية بابلية على الأحكام والتشريعات التوراتية: يراجع: زلمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، تر: أحمد هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000 م، ص 8 - 9 بتصرف.

(6) ويشار إلى أنّ التوراة السبعينية/ اليونانية لقيت رواجًا كبيرًا بعد ترجمتها من الأصل العبري في القرن الثاني =

الفرق	التوراة المعترف بها
أغلب فرق اليهود	التوراة العبرية
فرقة السامرة	التوراة السامرية

وفي إطار بيان الفروق بين التوراتين يشار إلى أنّ ابن حزم سجّل هذا الخلاف دون تفصيل، فقال: «بأيدي السامرة توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود، يزعمون أنّها المنزّلة، ويقطعون أنّ التي بأيدي اليهود محرّفة مبدّلة، وسائر اليهود يقولون أنّ التي بأيدي السامرة محرّفة مبدّلة»[1].

وإن كانت كلتا النسختين تتفقان على أمور كوحدانية الله واصطفائه من الملائكة رسلا، وأنّه تعالى أنزل التوراة على موسى، وأنّه سيبعث نبيًّا مثل موسى عَلَيۡهِ‌ٱلسَّلَامُ[2]، فقد اختلفوا في أمور عديدة سواء في مستوى اللفظ أو المعنى، زيادة ونقصانا[3]، ولكن هناك اختلافات جوهرية كان لها بالغ الأثر في افتراق السامرة مع غيرهم من اليهود اعتقادًا وتشريعا، وعلى سبيل التمثيل نذكر بعض تلك الفروق في الجدول التالي:

= قبل الميلاد بين أوساط الجاليات اليهوديّة خارج فلسطين وعند اليهود في فلسطين زمن احتلال الرومان لها، ولكن الاعتراف بها انحصر بعد ذلك فقط عند الكنيسة المسيحيّة الأولى وعند الكاثوليك، لذلك لم يكن لها تأثير بالغ في اختلاف فرق اليهود (يراجع: الراهب المقاري ابيفانيوس: الترجمة السبعينية للكتاب المقدس: سفر التكوين، دار مجلة مرقس ط 1، 2012 م، ص 6. الحجازي السقا: مقدمة تحقيق كتاب نقد على التوراة لعلي بن محمد خطاب الشافعي، دار الأنصار مصر، ط 1، 1980 م، ص 10).

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 1/ 202.

(2) انظر: السقا حجازي: مقدمة تحقيق كتاب التوراة السامرية، ترجمة الكاهن: أبو الحسن الصوري، دار الأنصار مصر، ط 1، 1978 م، ص 14.

(3) قسم بعضهم تلك الخلافات إلى ستّة أقسام:
1 - الاختلافات التي في السامرية أصح منها في العبرانية (11 اختلافا).
2 - الاختلافات التي تقتضي القرينة والسياق فيها صحة ما في السامرية (7 اختلافات).
3 - الاختلافات التي فيها زيادة في السامرية على العبرانية (13 اختلافا).
4 - الاختلافات التي حرّفت فيها السامرية (17 اختلافا).
5 - الاختلافات التي فيها السامرية أصح مضمونًا وأدق تعبيرًا (10 اختلافات).
6 - الاختلافات التي في السامرية ناقصة (2 اختلافان).
(يراجع: الصاحب إياد: السامريون: الأصل، التاريخ، الشريعة، وأثر البيئة الإسلامية فيهم، ص 154).

الخلاف العقدي	اليهود العبريون	اليهود السامرة
الذات الإلهية	النزوع نحو التشبيه، مثاله: * «ثُمَّ صَعِدَ مُوسَى وَهَارُونُ وَنَادَابُ وَأَبِيهُوَ وَسَبْعُونَ مِنْ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ، وَرَأَوْا إِلهَ إِسْرَائِيلَ، وَتَحْتَ رِجْلَيْهِ شِبْهُ صَنْعَةٍ مِنَ الْعَقِيقِ الأَزْرَقِ الشَّفَّافِ، وَكَذَاتِ السَّمَاءِ فِي النَّقَاوَةِ. وَلكِنَّهُ لَمْ يَمُدَّ يَدَهُ إِلَى أَشْرَافِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. فَرَأَوا اللهَ وَأَكَلُوا وَشَرِبُوا». (الخروج 24: 9 - 1 11-)	الميل للتنزيه: * «وصعد موسى وهارون وندب وأبيهووألعزر وإيثمر وسبعون من شيوخ إسرائيل. ونظروا إلى إسرائيل وتحت رجليه كصنعة حجر المها وكجرم السماء في النقاء. وإلى جانب بني إسرائيل لم يمد يده فلما شاهدوا ملاك الله أكلوا وشربوا». (الخروج 24: 9 - 10 - 11)
الفراغ من خلق الكون	ورد في سفر التكوين: «وَفَرَغَ اللهُ فِي الْيَوْمِ السَّابعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ» (الخروج 2: 2)	ورد في سفر التكوين: «وكمّل الله في اليوم السادس صناعته التي صنع». (الخروج 2: 2)
الوصايا العشر	انظر: الخروج 20: 1 - 17	فيها وصية زائدة عن التوراة العبرانية: «... ويكون عند عبوركم الأردن تقيمون الحجارة التي أنا موصيكم اليوم في جبل جرزيم وتبني هناك مذبحا لله إلهك...»[1] (خروج 20: 17).

هذه النماذج وغيرها تقرّر صراحة ما ذكره يوسف الكلام من أنّ: «تعدّد لغات الكتاب المقدّس القديمة أنتج مشكلات جمّة ظهرت على نحو كبير في تحديد معانيه وإعطاء التفاسير الصحيحة لعباراته بسبب الاختلافات الشاسعة بين نسخه المختلفة، خاصة أنّ كثيرًا من هذه لم يعتمد الأصل،... وفي وقت غاب فيه أصل الكتاب الذي يمكنه إرجاع التأويلات البعيدة والزائغة إلى مسارها الصحيح، فتشبث كل قارىء بفهمه وكلّ مؤوّل بتأويله وكلّ مفسّر بتفسيره

(1) النقول من التوراة مأخوذة من ترجمة التوراة السامرية لأبي الحسن الصوري اليهودي السامري، دار الأنصار مصر، ط 1، 1978 م.

حتى تضاربت الأفهام والتأويلات والتفاسير بينما ضاع المعنى الصحيح بضياع الأصل»[1].

2 - الفرع الثاني: قراءة النص الديني بين الحرفية والتفسير والتأويل وأثره في نشأة الفرق الدينية اليهوديّة:

انطلاقًا من اعتبار مركزية العهد القديم في الدّيانة اليهوديّة، إذ هو كلمة الله المهداة لبني إسرائيل في تصوّرهم، ولكنّه يبقى نصًّا يحتاج إلى آليات للفهم والقراءة، ومن هنا نبعت الحاجة إلى التفسير، وهذه المهمة: «لم تكن سهلة على الدوام، لأنّ النصوص لم تكن واضحة ومتماسكة دائما، إن الفجوة بين النصّ الذي يكون صعبًا غالبا، واهتمام القارىء بالوصول إلى معنى متماسك ومستوعب ومعقول وفرت جميعها الطاقة التي نبع منها الفكر الهيرومنطيقي اليهودي، وهكذا فإنّ الهيرومنطيقا اليهوديّة جاءت استجابة لمتطلبات روحية وثقافية لإسرائيل.»[2]. وكان ذلك على فترات متباعدة في الزمان بعد تدوين النصّ المقّدس، وهذا ما يشير إليه عبد الرزاق قنديل بقوله: «قامت على مدار عصور اليهود التاريخية محاولات لتفسير وشرح العهد القديم، وتكوَّنت لذلك مدارس تفسيرية متعدّدة المكان والزمان والمنهج استمرت منذ عهد النسّاخ في القرن الثالث قبل الميلاد بقيادة شمعون الصديق إلى أواخر العصر الوسيط على يد المدرسة الفرنسية التي بدأها رشي وأكملها من جاء بعده من الإضافيين من مدرسته، وما تخلّل تلك العصور من ظهور فرق ومذاهب بين اليهود كلّ يدلي بدلوه في هذا المجال ما بين مؤيد ومعارض لمعاصريه أو لمن سبقه من المدارس حتى خرج الفكر اليهودي في النهاية بكمّ هائل من التراث الديني»[3].

وعليه فقد تعدّدت مناهج قراءة النص الديني بين الفرق اليهوديّة وتباينت، وكان عاملًا أساسيًّا في اختلافهم، ويمكن أن أبوبها في ثلاثة مناهج كبرى تنضوي تحتها فرق متعددة:

أوّلًا: المنهج الحرفي في قراءة النص الديني في اليهوديّة:

وفي هذا المنهج يسبغ القارىء قيمة اسمية على ما تقوله النصوص المقدسة[4]، ويعدّ

---

(1) الكلام يوسف: تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس بين إشكالية التقنين والتقديس، ص 120.

(2) جينزوند ويرنرج: تطور الهيرومنطيقا اللاهوتية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 59/ 60، 2014 م، ص 70.

(3) قنديل عبد الرزاق: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث القاهرة، د ط، 1984 م، ص 14.

(4) انظر: جينزوند ويرنرج: ن م، ص 70.

هذا المنهج أوّل مستوى من مستويات الفهم القرائي، يتعرّف من خلاله القارئ على التفاصيل والأفكار الرئيسية وفهم تسلسل الأحداث والشخصيات وفهم العلاقة بين السبب والنتيجة، دون المرور إلى الاستنباط والتأويل، فهو وفق التحليل السيموطيقي يعدّ مستوىً سطحيًّا من الدلالة[1].

وقد نهجت هذا المنهج فرق يهودية عدّة، كان مميزًا لها عن غيرها من الفرق أثّر بالضرورة على الجوانب العقدية والتشريعية والفكرية لديها، أذكر منها مثلا:

أ - فرقة السامرة:

فقد تمسّك السامريون بحرفية النصّ التوراتي السامري أساسا، فكانوا وفق تعبير المسيري: «يأخذون بظاهر نصوص التوراة»[2]، إذ الحروف والكلمات واللغة المكوّنة للنصّ الديني جاءتهم بالنقل الصحيح عن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وفق طرحهم، لذلك يرفضون تفسيرات الحاخاميين، ويعدّونها هرطقة وانحرافًا وإضافات من قادة اليهود الدينيين خدموا بها مصالحهم[3]، ومن هذا المنطلق فقد وجدت عندهم: «تفسيرات تخالف ما عليه جمهور الأحبار كتحريم الزواج من غير طائفتهم، وكذلك مسألة زواج بنت الأخ وبنت الأخت تخالف آراء المفسّرين الآخرين»[4].

ب - فرقة القرائين:

سمّيت فرقة القرائين بأهل النصّ وبالحرفيين لتمسّكهم الشديد بحرفية النصوص وتحريمهم التأويل[5]، وكذلك رفضهم للموروث التلمودي مع تأثّرهم بالبيئة الإسلامية، انعكس كلّ ذلك على منهجهم في قراءة النصوص الذي اعتمد أساسًا على التوراة دون سواها،

(1) انظر: ناصر عمارة: اللغة والتأويل: مقاربات في الهيومنطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007 م، ص 61.

(2) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 320.

(3) المسيري عبد الوهاب: ن م، 5/ 321.

(4) قنديل عبد الرزاق: م س، ص 90.

(5) انظر: عرفان فتاح: اليهوديّة عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهوديّة، ص 97.

بدءًا بالعناية بالنصّ المقدس شكلًا وحرفًا ونطقا[1]، مرورًا بالاستنباط والفهم الحرفي، لذلك فهم وفق تعبير الشهرستاني: «يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والظباء والسمك والجراد، ويذبحون الحيوان من القفا، ويصدقون عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ في مواعظه وإشاراته، ويقولون: إنّه لم يخالف التوراة البتة، بل قرّرها، ودعا الناس إليها»[2].

ويلاحظ بالتتبع أنّ هذا المنهج الحرفي والسطحي في فهم النصوص يحمل في طيّاته بذور الفناء والانحسار لمعتنقيه، وكان ذلك واضحًا في انحسار كلّ من السامريين والقرائين في فئات قليلة من الناس، وعدم تأثيرهم عميقًا في التراث الديني اليهودي.

ثانيًا: المنهج التفسيري في قراءة النص الديني في اليهوديّة:

والتفسير في العبرية من الفعل فارش؛ أي الوضوح والانكشاف والإعلان[3]، وهومستوى أرقى من الحرفية في سلّم مستويات الفهم القرائي، ويسمّى في علم الدلالة بالمعنى الإضافي أو الثانوي، وهو زائد على المعنى الأساسي/ الحرفي، وهوكما يقول أحمد عمر: «ليس له صفة الثبوت والشمول، وإنّما يتغير بتغيّر الثقافة أو الزمن أو الخبرة»[4].

وهذا المنهج هو الغالب على فرق الدّيانة اليهوديّة، فقد اعتمده الفريسيون أساسًا ومعهم الكتبة، ومن لفّ لفهم اعتقادًا كالغيوريين قديما، والربانيين في العصور الوسطى، وحديثًا تجلّى في قراءات فرق يهودية معاصرة كاليهوديّة الأرثوذكسية واعتمده اليهود المحافظون إلى حدّ ما.

فالمنهج التفسيري كان استجابة لرغبة جامحة في البقاء في الصدارة وتزعّم القيادة الدينية، لذلك فهم آمنوا بالتوراة نصًّا مقدسا، ثم بتفسيراته كالمشنا والجمارا[5]، وهم في ذلك كما يقول

---

(1) انظر: حسن جعفر هادي: تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحديث، ص 109.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 256.

(3) انظر: قنديل عبد الرزاق: ن م، ص 14.

(4) عمر أحمد مختار: علم الدلالة، عالم الكتب القاهرة، ط 5، 1998 م، ص 37.

(5) قد مرّت عملية التفسير الديني لنصوص العهد القديم على مراحل متفاوتة في الزمان، قسمها عبد الرزاق قنديل إلى أربع مراحل أساسية، وهي: 1 - مرحلة النساخ، 2 - مرحلة الرواة وظهور المشنا وتدوينها، 3 - مرحلة الشراح وتكوين التلمود، 4 - مرحلة المناطقة أوالموفقين من أصحاب الحواشي. (يراجع: قنديل عبد الرزاق: مرجع سابق، ص 17 - 18).

حسن ظاظا: «كانوا عن غير عمد وربما عن غير معرفة أيضًا يؤكّدون بمسلكهم هذا يقينًا عفويًا بضرورة الاستمرار مع التطوّر، إذ بذلك، وبذلك فقط تستطيع الأديان أن تعيش وأن تستمر»[1].

ثالثًا: المنهج التأويلي في قراءة النصّ الديني في اليهوديّة:

يعدّ من أرقى المناهج في التعامل مع النصوص، فهو خروج من سلطة النص إلى سلطة الذات، وهو بذلك وفق التحليل الهيرومنطيقي يفتح - كما يقول عمارة ناصر -: «عالم الذات على عالم النص دونما وساطة منهجية، أي أنّه لا توجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه، فهو ليس منهجا بحيث تستطيع تعلّمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات، بل هو تطبيق لتجربة عملية معتمدة على التأمّل الداخلي المحايث للحياة»[2].

ويسعى هذا المنهج إلى الذهاب إلى ما هو أبعد من المعنى الحرفي، وخلق تكامل بين تأويل النصّ المقدّس وبين إطار لاهوتي أوسع، مؤسّسًا بذلك جملة من القواعد تضمن حماية تماسك المجتمع وهويته الدينية وفق ما طرحه ويرنرج جينزوند في نظرته للتأويلية اليهوديّة[3].

ويلاحظ أنّ هذا المنهج في قراءة اليهود للنصّ المقدس لم يكن على درجة واحدة، فيمكن أن أقسمه إلى مستويين من القراءة التأويلية:

أ - المستوى الأول: التأويل العقلاني:

وتميّزت به فرق منها القديمة كالصدوقيين، ومنها المعاصرة كاليهود الإصلاحيين.

فالصدوقيون عقلنوا اللاهوت اليهودي تأثّرًا بالإغريق حتى «تأغرقوا» لحمًا ودمًا كما وصفهم عبد المجيد همو[4]، ودعاهم التأويل إلى مصادمة عقائد اليهود خصوصًا ما أثبتته ظواهر نصوص التوراة، فهم على حد تعبير محمد علي البار: «لا يرون أنّ الله يتدخل في شؤون الكون كما تصفه التوراة وحيث يحارب بنفسه مع شعبه، ويدخل معهم المعارك ويجلس وسط التابوت بذاته، ونتيجة فكرهم الإغريقي فهم على نقيض العقائد اليهوديّة التلمودية التي تجعل

---

(1) ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 254.

(2) ناصر عمارة: اللغة والتأويل، ص 31.

(3) انظر: جينزوند ويرنرج: مرجع سابق، ص 72.

(4) انظر: همّو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 48/ 49.

الربّ إنسانا، ينزل ويتكلم معهم ويمكنهم رؤيته، بل ويبلغ به الأمر أن يتعارك مع يعقوب طول الليل، لهذا كلّه فإنّ الصدوقيين ينكرون هذا التجسيم ويذهبون إلى التنزيه لدرجة إخراج الله كلّية عن التدخل في شؤون العالم والكون»[1].

بل إنّ التأويل دعاهم إلى أبعد من ذلك وصل بهم إلى إنكار العالم الآخر والبعث والثواب والعقاب[2].

ولعلّ ذلك يظهر بجلاء في محاورة السيد المسيح للصدوقيين في ما يرويه إنجيل متى عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ[3].

أمّا اليهود الإصلاحيون فقد تأثّروا بالعقلانية الحديثة وجعلوها حكمًا على الأفكار الدينية، ونهجوا منهج التأويل العقلاني في قراءة النصوص الدينية في إطار ما يعرف بحركة التنوير والاندماج اليهودي (الهسكلاه)، لذلك أعيدت صياغة العقيدة الدينية، بدءًا بجهود موسى مندلسون Moses Mendelssohn (1729 م 1786- م) الذي قال عنه الحاخام أيسدور أبشتاين[4] إنّه: «رفض الاعتراف بأيّ ركن من أركانها الثابتة - العقيدة الدينية - ممّا لا يمكن للعقل الإنساني بنوره أن يهتدي إليه أو يتثبت من صحته، فأعلن صراحة في كتابه {القدس} قوله:

---

(1) البار محمد علي: المدخل إلى دراسة التوراة والعهد القديم، ص 256.

(2) انظر: المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 324.

(3) ورد في إنجيل متى ما نصه: «23فِي ذلِكَ الْيَوْمِ جَاءَ إِلَيْهِ صَدُّوقِيُّونَ، الَّذِينَ يَقُولُونَ لَيْسَ قِيَامَةٌ، فَسَأَلُوهُ 24قَائِلِينَ: «يَا مُعَلِّمُ، قَالَ مُوسَى: إِنْ مَاتَ أَحَدٌ وَلَيْسَ لَهُ أَوْلاَدٌ، يَتَزَوَّجْ أَخُوهُ بِامْرَأَتِهِ وَيُقِمْ نَسْلاً لأَخِيهِ. 25فَكَانَ عِنْدَنَا سَبْعَةُ إِخْوَةٍ، وَتَزَوَّجَ الأَوَّلُ وَمَاتَ. وَإِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَسْلٌ تَرَكَ امْرَأَتَهُ لأَخِيهِ. 26 وَكَذلِكَ الثَّانِي وَالثَّالِثُ إِلَى السَّبْعَةِ. 27 وَآخِرَ الْكُلِّ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ أَيْضًا. 28فَفِي الْقِيَامَةِ لِمَنْ مِنَ السَّبْعَةِ تَكُونُ زَوْجَةً؟ فَإِنَّهَا كَانَتْ لِلْجَمِيعِ!»، 29 فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: «تَضِلُّونَ إِذْ لاَ تَعْرِفُونَ الْكُتُبَ وَلاَ قُوَّةَ اللهِ. 30 لأَنَّهُمْ فِي الْقِيَامَةِ لاَ يُزَوِّجُونَ وَلاَ يَتَزَوَّجُونَ، بَلْ يَكُونُونَ كَمَلاَئِكَةِ اللهِ فِي السَّمَاءِ. 31 وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ قِيَامَةِ الأَمْوَاتِ، أَفَمَا قَرَأْتُمْ مَا قِيلَ لَكُمْ مِنْ قِبَلِ اللهِ الْقَائِلِ: 32 أَنَا إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلهُ إِسْحَاقَ وَإِلهُ يَعْقُوبَ؟ لَيْسَ اللهُ إِلهَ أَمْوَاتٍ بَلْ إِلهُ أَحْيَاءٍ». 33 فَلَمَّا سَمِعَ الْجُمُوعُ بُهِتُوا مِنْ تَعْلِيمِهِ. (متى 22: 23 - 33).

(4) من يهود إنكلترا حصل على الدكتوراه في الآداب من جامعة لندن، عرف بمؤلّفاته منها تحقيق التلمود البابلي في ستة وثلاثين مجلدًا ومشاركات في دائرة المعارف البريطانية (يراجع: فتاح عرفان، اليهوديّة عرض تاريخي، ص 147).

أنا لا أقرّ بمبدأ خالد إلّا ما أمكن تأسيسه أوالتحقق من صدقه بالعقل»[1]. لذلك هاجم اليهود الإصلاحيون بعض الأفكار الدينية كأسطورة العودة وأوّلوها وكذلك فكرة قدسية جبل صهيون وأوّلوها إلى مفهوم روحي[2].

ب - المستوى الثاني: التأويل الباطني:

وكان منهجًا خاصًّا أساسًا بحركة القابالا اليهوديّة، وظهر على شكل فرق صوفية كفرقة الحسيديم، فالقابالا التي ظهرت بشكل واضح في القرن السادس عشر ميلادي هي - وفق تعريف عبد المجيد همو-: «مجموعة باطنية من الحكم التي لها علاقة بأسرار الكون والإله والكائنات الأخرى، ظهرت على يد عدد من أحبار اليهود الذين تأثروا بالآراء الشرقية ودين زرادشت، ونشأت عنهم حركة سميت الحكمة المستورة وصارت تعرف عند اليهود بالقابالا، وهي كلمة آرامية تعني القبول والتصرف»[3].

واعتمدت على التفسير الرمزي للنصوص المقدسة من خلال فهم المعنى الروحاني له وذلك بالاستعانة بمنظورات لا تكون مشتقة من النص[4]، والملاحظ أنّ هذا التأويل عند القباليين مقصور فقط على النص التوراتي بلغته العبرية فقط، فلا يمكن تطبيقه على لغة أخرى غيرها، فلحروفها خواص وأسرار ذاتية، لذلك كان لهم منهج خاص بالتأويل وعنه يقول لوك بنوا: «والتفسير الباطني يستخدم ثلاثة مناهج للتأويل: الـ{جماتريا} Gematria (حساب الجمل)، والـ{نوتاريكون} Notarikan والـ{تمور} Tumura، الجماتريا يستخدم الحروف الأولى والمتوسطة والختامية للكلمة بغية إعادة تشكيل كلمة جديدة منها، والتمورا يطبق المنهجين المتقدمين على مبادلة الحروف فيما بينها وضمها بعضها إلى بعض»[5].

---

(1) أبشتاين أيسدور: الحركات الحديثة في اليهوديّة، فصل من كتاب اليهوديّة عرض تاريخي، تر: عرفان فتاح، ص 150.

(2) يراجع: همو عبد المجيد، الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 191.

(3) همو عبد المجيد، الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 121.

(4) انظر: جينزوند ويرنرج، تطور الهيرومنطيقا اللاهوتية، ص 70.

(5) بنوا لوك: المذهب الباطني في ديانات العالم، تر نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 1998 م، ص 107.

ووفق هذا المنهج ظهرت مصنّفات، أهمها الزوهار الذي يحتل مكانة هامة في الفكر الباطني اليهودي يحوي وفق ما دونه سامي الإمام تفاسير وشروحًا للعهد القديم بالآرامية وبعض المفاهيم حول ماهية الإله وكيفية ظهوره لمخلوقاته وأسرار الصفات الإلهية وطبيعة الروح ومآل الصالحين والطالحين ومسألة المخلّص المنتظر[1]، لذلك كانت لها صبغة قدسية عند فرقة الحسيديم ساهم في تفرقها وتميزها عن غيرها من فرق اليهود[2].

المطلب الثاني: قراءة النصّ الديني في المسيحيّة وأثرها في نشأة الفرق المسيحيّة:

كيف أقرأ الكتاب المقدّس؟ سؤال جوهري في المسيحيّة حيث تحدّد الإجابة عليه العلاقة الهيرومنطقية بين عالم النصّ وعالم الذات، خصوصًا مع تشابك دواعي القراءة سواء اللاهوتية منها أو الأدبية أو التاريخية، الأمر الذي طرح جملة من الأسئلة رافقت تاريخ المسيحيّة مثل التي طرحها الأب ثيوبدو ستيليابولس: «من يدرس الكتاب المقدّس؟ وفي أيّ إطار يقرأ الكتاب المقدّس ويدرّس؟ كيف يفسّر الكتاب ويطبّق؟ هل يحتوي الكتاب إعلانًا إلهيًّا؟ أم أنّه مجرّد إنجاز ثقافي من الماضي نستخرج منه دروسًا مناسبة لتقدّم قضايا جديرة بالثناء؟»[3].

ولذلك نشأت قراءات متعدّدة للنصّ المقدّس وتعدّدت العلوم البيبلية Sciences bibliques ما أفرز -وفق ما حصره القس عيسى دياب- ثمانية قراءات مختلفة[4]، ولكن الذي يهم في هذا الصدد ذكر أنواع القراءات التي كانت سببًا في نشأة الفرق في المسيحيّة، وأهمها ثلاث قراءات:

---

(1) الإمام سامي: الزوهار والقابالا، المدونة الإلكترونية:
http://samyalemam.blogspot.com/2013/12/blog-post.html

(2) انظر: المسيري عبد الوهاب، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، ص 207.

(3) ستيليانوبوليس ثيودور، العهد الجديد بنظرة أرثوذكسية، تر: الأب أنطوان ملكي، مطرانية بصرى حوران وجبل العرب والجولان للروم الأرثوذكس، د ط، 2004 م، ص 10.

(4) وهذه القراءات هي: 1 - القراءة التاريخية الأفقية/ 2 - القراءة الحرفية/ 3 - القراءة التقليدية السلفية/ 4 - قراءات الرمزية الظاهرية/ 5 - قراءات الرمزية الباطنية/ 6 - قراءات الصيغ الأدبية المختلفة/ 7 - القراءة التاريخية السياقية/ 8 - القراءة الانعكاسية (يراجع: دياب عيسى: الكتاب المقدس وقراءاته المتعددة في ضوء العلوم البيبلية الحديثة، مداخلة ضمن ندوة النص الديني ووظيفته، دار المشرق بيروت، ط 1، 2006 م، 67 - 68).

1 - **القراءة الرمزية التأويلية للنص المقدّس:**

نشأت هذه القراءة في خضم المواجهة مع الغنوصية، واستمدّت جذورها من تفسيرات آباء الكنيسة، فهم الذين: «قاربوا الكتاب المقدّس بقدر من الحريّة والجرأة، وكان تركيزهم على الروح أكثر من الحر ف»[1]، وقد قدمت هذه القراءة في الذكر باعتبار أنّها المعتمدة عند أغلب الفرق المسيحيّة ذات المنحى البولسي ولا سيما الكاثوليكية والأرثوذكسية منها .

ويلاحظ أنّ علماء اللاهوت قد اجتهدوا في وضع مبادىء أساسية لتفسير الكتاب المقدّس بدءًا من ظهور مدارس تفسيرية كمدرسة الإسكندرية (التي غلب عليها الطابع الحرفي)، ومدرسة أنطاكية (التي تعدّ مدرسة رمزية تأويلية)، ووصولًا إلى جهود أوغسطين (ت 430 م) الذي مزج بينهما في تركيبة واحدة، وذلك راجع إلى: «امتلاكه حظًّا جيدًا من المعرفة في كلاسيكيات علم البيان، فقد كانت لديه حساسية سيموطقية كافية ليدرك سريعًا كيف يمكن أن تكون القراءة الرمزية العائمة للكتاب المقدّس قراءة مشوهة، وهكذا فقد أيّد أوغسطين وجود تحليل لغوي شامل للنصّ من أجل ضبط القراءة الروحية المترادفة لها»[2].

لذلك أثّرت كتاباته في الفكر المسيحي الكاثوليكي أساسًا حتى قال جاريث ماثيوز Gareth. Matthews: «ولا نعدو جادة الحقيقة إذا قلنا أنّ دور أوغسطين في تأسيس اللاهوت الكاثوليكي لا مثيل له أبدا، ولا يساويه دور»[3].

ولعلّ لحظة أوغسطين تعدّ تتويجًا لمنهج لم يكن أوّل من سلكه، فقد سارت فيه كثير من الطوائف المسيحيّة قبله، وذلك راجع بالأساس لضرورة منهجية، وهي إيجاد تبريرات منطقية لمعتقدات مسيحية غارقة في الغيبية والباطنية بحيث لا يمكن البرهنة عليها: «سلبًا أو إيجابًا بسبب إيغالها في الغيبية، وبسبب غموضها الشديد حتى ليتعذر صوغها في لغة بشرية مهما دقت»[4].

---

(1) ستيليانوبوليس ثيودور: ن م، ص 115.

(2) جينزوند ويرنرج: تطور الهيرومنطيقا اللاهوتية، ص 78.

(3) ماثيوز جاريث: أوغسطين، تر: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1، 2013 م، ص 32.

(4) خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص 69.

لذلك اعتمد هذا المنهج أساسًا في تفسير طبيعة المسيح اللاهوتية وعلاقته بالله وطبيعة أمّ الإله (مريم العذراء)، ولكن يسجّل في هذا الصدد استئثار الكنيسة بالتفسير دون غيرها، فهي تؤمن كما يقول إميل إسحاق: «بأنّه ليس من حقّ كلّ إنسان أن يفسّر الكتاب المقدّس حسبما يشاء، بل لا بدّ للمفسّر أن يلتزم بروح الآباء وتعليم الرسل، فتكون له النظرة الشاملة في التفسير، المؤسّس على وحدة الكتاب المقدّس بعهديه، والمبنية على كونه موحىً به من الله، وهكذا يتفادى مخاطر استخدام الآية الواحدة، فيفصل كلمة الحق باستقامة، ويتحاشى ابتداع عقائد جديدة، ويتجنب استخدام ممارسات تتعارض مع التعليم الرسولي»[1].

2 - القراءة الحرفية للنص المقدّس:

وهي القراءة التي تعنى بأصل الكلمات وتاريخها في إطار فقه اللغة[2]، وقد قامت على أساس إنكار وجود أيّ معنى روحي أو رمزي لآيات الكتاب المقدّس، فعارضت اللجوء إلى الرمزية لحلّ مشكلات النصوص[3].

وتعود جذور تأصيل هذه القراءة إلى مدرسة أنطاكيا في القرن الرابع ميلادي، مستندة في ذلك إلى المنهج الأرسطوطاليسي في قراءة تفاصيل النصّ بجزئياته لا باعتباره وحدة واحدة[4].

والملاحظ أنّ هذا المنهج قد رافق تاريخ المسيحيّة منذ بواكيرها، فقد نهجته الفرق المسيحيّة ذات الخلفية اليهوديّة، من خلال إعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء تجاربهم الشخصية مع السيد المسيح ومعاينتهم لحياته في أغلب أطوارها[5]، لذلك تمسّكت الأبيونية مثلًا بحرفية النصوص ورفضت تأويلات بولس، لذلك خالفته في مرتكزاتها العقدية[6].

(1) إسحاق إميل: الكتاب المقدّس: أسلوب تفسيره السليم وفقًا لفكر الآباء القويم، مطبعة الأنبا رويس الأوفست، القاهرة، ط 1، 1997 م، ص 35.

(2) انظر: كول آلان: التفسير الحديث للكتاب المقدس (العهد الجديد)، تر: نجيب برسوم، دار الثقافة القاهرة، ط 1، د ت، ص 13.

(3) انظر: إسحاق إميل: ن م، ص 89. جينزوند ويرنرج: م س، ص 77.

(4) جينزوند ويرنرج: ن م، 77.

(5) ن م، ص72.

(6) انظر: خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص 77.

ونفس المنهج تواصل بعد ذلك مع الآريوسية التي تأثّرت بمدرسة أنطاكيا الحرفية، فلم تنح منحى الرمزية والتأويل في إثبات عقيدة التثليث بل رفضتها، وتمسّكت بظواهر النصوص ما ساهم في رواج مقولاتها، لذلك يقول جون ويتلر: «إنّ نجاح الهرطقة الآريوسية في أوساط رجال الكنيسة يفسّره واقع أنّ المبدأ الإيماني المتمثّل في التثليث لم يكن موجودًا ماديًّا في العهد الجديد، ولا لدى الآباء الرسوليين»[1].

كما نجد صدى هذه القراءة في الطرح البروتستانتي، إذ تجمع التوجّهات البروتستانتية حول التمسّك بحرفية النصوص ورفض التأويلات الكنسية، لذلك فهم - على قول سعد رستم -: «لا يستندون في عقائدهم وتعاليم دينهم إلّا إلى الكتاب المقدّس Le Bible وحده فقط، ويرفضون كلّ عقيدة تأتي من خارجه، سواء ما يسمّى بالتقليد الكنسي، أو التسليم الرسولي، أو المجامع الكنسية، أو غير ذلك، وهذا الأصل جعلهم يرفضون عشرات العقائد والتعليمات والاجتهادات الكنسية الإضافية التي التزمت بها الكنيسة الكاثوليكية عبر العصور، مثل العقيدة بوجود المطهّر Purgatory والعقيدة بالحبل من مريم العذراء بلا دنس (أي بلا حمل للخطيئة الأصلية)، والعقيدة ببقاء عذرية العذراء، وبصعود جسدها بعد دفنها»[2].

3 - **القراءة الباطنية الغنوصية للكتاب المقدّس:**

تشكّلت هذه القراءة في القرون الثلاثة الأولى للمسيحية، وكانت أداة عرفانية للغنوصية المسيحيّة باعتبارها حركة دينية صوفية باطنية، عارضت بها الكنائس القائمة آنذاك، واعتبرت نفسها كما قال فراس السواح: «الممثّل الحقيقي للدين العالمي الجديد، لم تكتف بالإعلان عن استقلالها عن اليهوديّة، بل وأظهرت العداء لكلّ الميراث التوراتي وتصوراته عن اليهوديّة والإنسان والعالم، وفي مقابل الأناجيل التي تداولتها الكنيسة القويمة، فقد أنتج الغنوصيون أناجيلهم الخاصة التي قاموا باعتمادها على فهمهم لتعاليم يسوع المبثوثة في أناجيل القويمين، وعلى تعاليم أخرى له سرّية بثّها في تلاميذه، وعلى تعاليم بولس التي بثّها في رسائله المعروفة، وتعاليم أخرى سريّة له ولرسل آخرين، وصلت إليهم عن طريق التداول الشفهي»[3]، كلّ ذلك

(1) ويتلر ج: الهرطقة في المسيحيّة، ص 77.

(2) رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم، ص 193.

(3) السواح فراس: الوجه الآخر للمسيح، منشورات دار علاء الدين دمشق، ط 1، 2004 م، ص 61.

في محاولة لإغذاء عنصر المعرفة على حساب عنصر الإيمان، وإذكاء الروح الشرقية التي تنزع - كما ورد في موسوعة آباء الكنيسة - نحو كلّ ما هو رمزي وأسطوري وغامض ولا تقبل الأشكال الواضحة البسيطة في التدين[1].

لذلك رفضت الغنوصية فكرة التجسّد المادي التي طرحتها الكنائس البولسية، وفسرّت العلاقة بين الكائن الإلهي الأسمى المتعالي (الله/ الآب) الذي لا يمكن بلوغه، وبين العالم السفلي الفاسد (العالم) الملتقيان في المسيح، من خلال فكرة الأيونات، إذ أنّه - كما قال ويلتر في معرض بسط معتقدهم -: «من الأعلى إلى الأسفل سلّمًا كاملًا من الكائنات التي تسمى أيونات éons (الكلمة اليونانية aion أي الخالد)، بما أنّ إله الغنوصيين كامل، فهو لم يتمكّن من خلق مادة ناقصة، لقد خلق العالم إله صانع، هو نفسه نتاج تكوّن معقّد تتعاقب فيه أيونات يتغيّر عددها وفقًا لسخاء كلّ صانع منظومة، وكلّما تباعدت الأيونات أكثر من المبدأ الأول تفقد قليلًا من ماهيتها الإلهية»[2].

مثل هذه الأطروحات راجت في أوساط المسيحيّة تطرح نوعًا من القراءة النصّية اتخذتها الفرق الغنوصية منهجًا خاصًّا كالدوكتية والمرقيونية أثّرت بصفة مباشرة في معتقداتها وأسهم في افتراقها عن باقي الفرق المسيحيّة.

المطلب الثالث: قراءات النصّ الديني في الإسلام وأثرها في نشأة الفرق الإسلامية:

يكتسي النصّ الديني في الحضارة الإسلامية أهمّية بالغة، وكان هاجس هذه الحضارة المتواصل: كيفية فهم هذا النصّ وتفسيره؟ وكيفية البحث عن الدلالات اللغوية والشرعية والمقاصد الكلّية والجزئية لهذا النصّ الديني؟ ووفق أيّ أصول وضوابط يمكن فهم هذا النصّ؟

وإجابة عن ذلك تعددت كتابات المفسرين والأصوليين واختلفت مناهجهم.

ولكن الذي ينبغي البحث فيه في هذا الصدد هو أثر قراءة النصّ الديني وتأويله وفهمه في التفرّق العقدي باعتباره سببًا مباشرًا في نشأة الفرق، فعن ذلك يقول عبد الهادي عبد الرحمن: «ومن منزلة النصّ القرآني في الإسلام، أصبح أكثر النصوص في التاريخ إلهامًا وتأويلًا، وموقعًا

(1) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 242.

(2) ويتلرج: الهرطقة في المسيحيّة، ص 54.

لصراع الفرق والمذاهب بعد وفاة النبي»[1]، ويذهب عمرو الشاعر في كتابه عقائد الإسلاميين أبعد من ذلك، إذ يقول: «فبدلًا من أن يكون الكتاب رافعًا للخلاف مؤسّسًا للوحدة، أصبح الكتاب هو أصل الخلاف، وما من فريق من الفرق الإسلامية إلا ويستدل على ما يقوله بما هو موجود في كتاب الله وجائز في لغة العرب»[2].

ولا يتضح هذ إلا بالوقوف عند أهمّ المناهج المعتمدة عند الفرق الإسلامية في قراءة النصّ الديني، - وسيرًا على نفس النهج الذي اعتمدته في البحث في الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة - فإنّ أبرز القراءات المتعلقة بالنصّ الديني في الإسلام، والتي كانت سببًا مباشرًا في التفرّق هي ثلاث قراءات أساسية (القراءة الحرفية/ القراءة التأويلية/ القراءة الباطنية)، فكيف أسهمت هذه القراءات في نشأة الفرق في الإسلام؟

1 - القراءة الحرفية للنصوص وأثرها في نشأة الفرق الإسلامية:

هذه القراءة تعدّ المستوى الأوّل والسطحي للفهم، وترتبط أساسًا بالمعنى الحقيقي/ الأوّل للنصّ دون تجاوزه، حيث تتصل بالظاهر دون تأويل أو أخذ بالمجازات أو صرف للمتشابه، وقد عرّفت هذه القراءة في حقول شتّى بحسب الاختصاص، فهي في حقل علوم البلاغة تعرف بالحقيقة، والحقيقة في تعريف الجرجاني (ت 816 هـ/ 1413 م): «كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره»[3]، أمّا في حقل علم أصول الفقه: فالحرفية في مبحث دلالات الألفاظ على المعاني تطلق على المعنى الحقيقي الأصلي بعد وضعه - والوضع: جعل اللفظ دليلًا على المعنى -، فإذا أطلق اللفظ وأريد به مسمّاه فهي حقيقة خالية من كلّ علاقة أو واسطة تصرفه عن الاستعمال الأوّل إلى استعمالات مجازية أخرى[4]، وقد ترجمت هذه المستندات المعرفية في علم التفسير، فصارت القراءة الحرفية

(1) عبد الرحمن عبد الهادي: سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، ط 1، 1998 م، ص 71.

(2) الشاعر عمرو: عقائد الإسلاميين بين وحدة المنهج وتباين الأحكام، مكتبة النافذة مصر، ط 1، 2008 م، ص 42.

(3) الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة في علم البيان، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2001 م، ص 247.

(4) انظر: القرافي شهاب الدين: شرح تنقيح الفصول، دار الفكر بيروت، د ط، 2004 م، ص 24.

تطلق على التفسير دون التأويل في غالب تعريفاته، فالتفسير على قول الراغب الأصفهاني أكثر استعمالاته في الألفاظ ومفرداتها، فهو بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا مع القطع بمراده[1].

ويتضح أكثر مدلول القراءة الحرفية في الحقل الهيرومنطيقي المعاصر، فهي وفق تعريف محمد بوعزّة: «ما تفهمه من الرسالة دون بذل أي مجهود تأويلي»[2].

ووفق هذا الطرح فالقراءة الحرفية للنصوص الدينية كانت منهجًا للفهم والاستنباط عند بعض الفرق الإسلامية أثّر في مخرجاتها العقدية، وأسهم في تمايزها وانشقاقها عن غيرها من الفرق، ونذكر من هذه الفرق أساسا:

أوّلا - الخوارج:

يقول محمد أبو زهرة: «هذه الفرقة من أشدّ الفرق الإسلامية دفاعًا عن مذهبها، وحماسة لآرائها، وأشدّ الفرق تديّنا في جملتها، وأشدّها تهوّرًا واندفاعا، متمّسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنّوا أنّ هذه الظواهر دين مقدّس، لا يحيد عنه مؤمن، وقد استرعت ألبابهم كلمة «لا حكم إلا لله» فاتخذوها دينًا ينادون به»[3]، وهذا يرجع إلى أنّهم كانوا من طبقة القراء والحفظة لا من طبقة الفقهاء[4]، فتمسّكوا بحرفية النصوص كالقول بتكفير مرتكب الكبيرة أخذًا بظاهر بعض ألفاظ التحريم في النصوص الدينية التي تدلّ على التغليظ، وكذلك قالوا بمبدأ الحاكمية لله، رفضًا لتحكيم آراء الرجال في كتاب الله، وهذا فيه ردّ لكلّ تأويل أو قول مستند إلى رأي أو اجتهاد، لذلك لم تصمد حججهم في المناظرات التي جرت بينهم وبين أكابر الصحابة كابن عباس والإمام علي[5]، اللذين احتجا بالقرآن وما كان عليه العمل في عهد رسول الله ﷺ باعتبارها وقائع وشواهد لا تقبل المعارضة.

---

(1) انظر: السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة رسالة ناشرون، ط 1، 2011 م، ص 758.

(2) بوعزة محمد: إستراتيجية التأويل من النصيّة إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2011 م، ص 77.

(3) أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 56.

(4) انظر: فلهاوزن يوليوس: أحزاب المعارضة السياسية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ص 14.

(5) يراجع: أبو زهرة: م س، ص 56.

ثانيًا - الحشوية:

وتدخل ضمنها كلّ الفرق المجسّمة، وكلّ من يصدق عليه قول الغزالي في قانون التأويل: «الذين جرّدوا النظر في المعقول، وهم الواقفون على المنزل الأوّل من منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع»[1]، وترجع جذورها بعد عصر الصحابة إلى بعض رواة الحديث وغلاة الشيعة وبعض المفسّرين، فراجت أقوالهم من قبيل تجويزهم لله تعالى الملامسة والمصافحة والمعانقة والرؤية في الدنيا والآخرة، وكذلك حمل ما ورد في آيات الصفات الخبرية على معناها الحسيّ الظاهري، فوقعوا في التجسيم والتشبيه[2]، وتمخّض عن تلك الآراء ظهور الكرامية التي حملت لواء القراءة الحرفية للنصوص ومثّلت بذلك أوج ازدهار التيّار التجسيمي[3] وفق ما ذكر من آرائهم العقدية في الباب الأول.

2 - القراءة التأويلية للنصوص وأثرها في نشأة الفرق الإسلامية:

هذه القراءة تمثّل إشكالًا معرفيًّا قديمًا ومتجددًا، مرتبطًا بالمدلولات المفهومية للتأويل وحدوده وضوابطه، وبممارسته العملية، ومتعلّقًا بالنصّ المؤوّل في ذاته وبالقارىء المؤوّل وبالنتيجة التأويلية، ولكن الذي يسجّل في هذا الصدد أنّ هذه القراءة تعدّ منهجًا معتمدًا عند أغلب الفرق الإسلامية، يقول الغزالي: «وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه»[4].

وانطلاقًا من القول بأنّ التأويل كما عرّفه الجرجاني هو: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنّة»[5]، فهو انتقال من الحقيقة

(1) الغزالي أبي حامد: قانون التأويل، تح: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار مصر، ط 1، 1940 م، ص 6.

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 120.

(3) انظر: النشار سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/ 120.

(4) الغزالي أبو حامد: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط 1، 2004 م، ص 31.

(5) الجرجاني علي بن محمد: التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د ط، د ت، 46.

اللغوية إلى الحقيقة المجازية[1] بدليل يعضّده كما ذكر الآمدي (631 هـ/ 1233 م)[2]. فإنّ للتأويل دوافع متعددة، منها طبيعة اللغة ذاتها من جهة تنوّع أساليبها، فالقرآن كما أقرّ علي حرب هو خطاب قوامه المجاز[3]، بما تحمله الكلمة من دفع نحو التأويل باعتباره وسيلة لفهم النصّ الديني، ومنهجًا لرفع حرج التعارض الظاهري بين الأدلة، ويمكن اعتبار اللجوء إلى التأويل ردّ فعل تجاه القراءة الحرفية[4].

وتعود جذور القراءة التأويلية إلى بعض المفسرين الأوائل كمجاهد المكيّ (ت 104 هـ/ 722 م) الذي قرأ قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧ ﴾[5] بالوصل، وقال مجاهد: والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به»[6]، ليفتح الباب على مصراعيه أمام الفرق الإسلامية لتأويل ظواهر النصوص بما يوافق مرتكزاتهم العقدية: وظهر في ذلك توجّهان رئيسيان:

أوّلا - التوجّه الأول: الفرق التي جعلت من المعقول أصلا: كما ذكر ذلك الغزالي في قانون التأويل[7]، كالجهمية التي اعتمدت التأويل في نفي الصفات الإلهية، لأنّ الأخذ بالظاهر عندها يوقع في التشبيه، وكذلك من معتقداتها الإقرار بفناء الجنّة والنّار بعد دخول أهلهما فيهما الأمر الذي يكون متضاربًا مع النصوص الصريحة في ذلك، وعليه فقد حملوا قول الله تعالى:

---

(1) انظر: ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق بيروت، د ط، د ت، ص 36.

(2) انظر: الآمدي سيف الدين: الإحكام من أصول الأحكام، دار العصيمي الرياض، ط 1، 2003 م، 3/ 66.

(3) انظر: حرب علي: التأويل والحقيقة، دار التنوير بيروت، ط 2، 2007 م، ص 26.

(4) انظر: المبيض محمد أحمد: التأويل وأثره في الاختلاف العقائدي والفكري والفقهي، مجلة جامعة الأقصى غزة فلسطين، سنة 2006 م، ص 369.

(5) آل عمران: 7.

(6) انظر: ابن عطية عبد الحق: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، ط 1، 2001 م، 1/ 403.

(7) الغزالي أبو حامد: قانون التأويل، ص 7.

﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾[1] على المبالغة كما ذكر ذلك عنهم الشهرستاني[2].

ولكن التأويل صار منهجًا عقليًا معتمدًا له أصوله أساسًا عند المعتزلة، فاستخدموا في ذلك أدوات متعدّدة حصرها السعيد شنوقة بقوله: «اعتمد المعتزلة في التأويل على أدوات يمكن إجمالها في ما يلي: الاعتماد على اللغة والعقل والمزاوجة بين اللغة والعقل في إثبات نصوصهم، وعلى توظيف الإعراب أو النحو انتصارًا لأحد أصولهم، واستعانوا في ذلك أيضًا بالأساليب والتوجيه إلى المجاز، وعدّوا قصد المتكلّم وإرادته معيارًا في تجاوز الصيغ اللغوية، وأوّلوا كلّ ما كان ظاهره التجسيم من آي الذكر الحكيم أو خالف بعض أصولهم الفكرية»[3] .

وللشيعة نصيب من التأويل كذلك، فهو عندهم التوجيه الصحيح للآيات التي هي مثار ريب بوسائط خارجية متمثّلة أساسًا في الوحي وكلام المعصومين[4]، ولكن الذي يسجّل في باب التأويل عند الشيعة هو اعتماده كآلية لإثبات أصل الإمامة عندهم خصوصًا مع عدم إمكانية البرهنة بظواهر النصوص، فكان التأويل مرقاة في ذلك، ويظهر هذا في كثير من كتب التفاسير الشيعية خصوصًا عند الإمامية[5].

ثانيًا – التوجّه الثاني: الفرق التي زاوجت بين المنقول والمعقول، ومثّلته أساسًا الاتجاهات السنّية بدرجات متفاوتة، فقد تعاملت مع التأويل وخصوصًا في آيات الصفات إمّا حملًا على الظاهر بلا كيف تحوّطا، أو تأويلا بغرض التنزيه، وعن ذلك يقول ابن رشد (595 هـ/ 1198 م): «ولهذا أجمع المسلمون على أنّه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلّها على ظواهرها، ولا

---

(1) ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ الخلود في 71 موضع (يراجع: عبد الباقي محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 290 – 291 – 292).

(2) انظر: الشهرستاني أبوالفتح: الملل والنحل، 1/ 99.

(3) شنوقة السعيد: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنّة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د ط، د ت، ص 429.

(4) يراجع: حسين نذير: دروس في علوم القرآن، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، طهران، ط 1، د ت، ص 338.

(5) يراجع: العسال أحمد: الشيعة الاثنا عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم، منصور للطباعة والنشر، ط 1، 1427 هـ ص 393.

تخرج كلّها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤوّل منها من غير المؤول: فالأشعريون مثلًا يتأوّلون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة يحملون ذلك على ظاهره»[1].

وقد قسّم التهامي نقرة الاتجاهات السنية في تأويلها لآيات الاستواء مثلًا (ويقاس عليها تأويل سائر آيات الصفات الخبرية) إلى ثلاثة اتجاهات كبرى:

أ - الاتجاه السلفي في التنزيه عن نفي جهة (فوق عن الخالق) وتفويض الاستواء إلى الله بعد الإمساك عن تأويلها.

ب - اتجاه بعض رجال الحديث من الحنابلة الذين أثبتوا جهة (فوق) أخذًا بظاهر العبارة.

ج - اتجاه الأشاعرة الذين التزموا المذهب السلفي في تنزيه الله تعالى عن المشابهة والتجسيم، ونفي معنى الاستواء الذي أثبته له المجسّمون والمشبّهون[2].

وهذا النوع من التعاطي مع التأويل مدحه الغزالي وعدّها الفرق المحقة من فرق التأويل الخمسة عنده، لجمعها بين المنقول والمعقول وجعلت كلّ واحد منهما أصلًا منكرة بذلك تعارض العقل مع الشرع[3].

3 - القراءة الباطنية للنصوص وأثرها في نشأة الفرق:

انطلقت هذه القراءة من قاعدة أنّ كل شيء ظاهر له باطن ولكلّ تنزيل له تأويل[4]، تأسيسًا بذلك لباطنية النصوص الشرعية، فعن ذلك يقول الداعي الإسماعيلي القاضي النعمان التميمي المغربي (ت 363هـ/ 974 م): «أنّه لا بدَّ لكلّ محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم بأنّه فيه، وظاهره مشتمل عليه، وهو زوجه وقرينه، قال الله عَزَّوَجَلَّ من قائل: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾[5]، وأنّ كلّ ما جاء في

(1) ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال، ص 36.

(2) انظر: نقرة التهامي: الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، د ط، 1982 م، ص 80 - 81.

(3) انظر: الغزالي أبو حامد: م س، ص 9.

(4) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 228.

(5) الذاريات: 49.

الحديث والتنزيل شيء، وكلّ شيء وإن كان واحدًا فلا بدَّ له من زوج، إبانة لوحدة الباري البائن عن خلقه، ولا يقوم شيء من دونه إلا بمزاوجة»[1].

فهذه القراءة لا تقف عند ظواهر النصوص، بل تعدّها رموزًا وإشارات إلى بواطن مخفية[2]، وتقوم على أساس اصطناع نوع من المماثلة بين معنيين لا تربط بينهما أيّة علاقة حقيقية سواء عقلية أو لغوية، ولا تبحث عن العلّة الجامعة بين الظاهر والباطن، ولا تقوم على أساس قياس الشاهد على الغائب ولا على حذف الحدّ الوسط الذي يجمع بين مقدمتي القضية المنطقية[3]، ولا تأبه بالضوابط النقلية ولا الأصولية ولا تقيم وزنًا للتفريق بين المحكم والمتشابه[4]، وإنّما الغرض من هذه القراءة التحلّل من ظواهر النصوص هروبًا من المحاججة، وتأسيسًا لبناء مفاهيمي خاص، لذلك هذه القراءة تختلف عن التفسير الإشاري باعتباره لا ينكر الظاهر ومدلولاته، بل يزيد عليه إشارات وخواطر تصلح - كما يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور -: «للتمثّل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنّهم سمّوها إشارات ولم يسمّوها معانيا، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية»[5].

وطبيعي أن تنعكس هذه القراءة من جهة مخرجاتها على الفرق التي تبنتها كمنهج لفهم النصوص والاستنباط منها، وهي أساسًا الفرق الباطنية فهذه القراءة جامعة لها، وتعدّ كذلك سببًا داخليًا مباشرًا لنشأتها.

ويمكن أن أمثّل هنا بالتفاسير الإسماعيلية[6]:

---

(1) المغربي النعمان: أساس التأويل، تح: عارف تامر، منشورات دار الثقافة بيروت، د ط، د ت، ص 28.

(2) انظر: الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، ص 55.

(3) انظر: ايازي محمد علي: المفسرون: حياتهم ومنهجهم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط 1، 1386 هـ، 1/ 85.

(4) انظر: عمارة محمد: قراءة النص الديني، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط 1، 2006 م، ص 63.

(5) ابن عاشور محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، 1/ 34.

(6) عقد محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون فصلاً ذكر فيه كتب ورسائل الإسماعيلية، وذكر منها: أساس التأويل للنعمان بن حيون المغربي (ت 363 هـ)، وكتاب مجموعة من الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية (مؤلفه مجهول)، ومزاج التسنيم لإسماعيل هبة الله (ت 1184 هـ)، (يراجع: الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون، دار الحديث القاهرة، د ط، 2012 م، 3/ 271).

ومنها كتاب تأويل الدعائم[1] (ويسمّى كذلك تربية المؤمنين بالتوفيق على حدود باطن علم الدين) للقاضي النعمان التميمي المغربي، فقد أوّل كلّ الأحكام الشرعية على خلاف ظواهرها، وحملها محامل أخرى تخدم آراءهم العقدية[2]، فكأنّه بذلك ينسخ شريعة الظاهر ليحل محلّها شريعة الباطن.

وعلى نفس النهج سارت الكتابات النصيرية في تأويل النصوص الشرعية باطنيا، فقد أثبتت لعليّ بن أبي طالب التأويل كما هو ثابت لمحمد ﷺ كنوع من الشركة في الرسالة، فعليّ والنبيّ ضوء من ضوء، إلا أنّ أحدهما سابق (علي/ الباطن) والثاني لاحق (محمد ﷺ/ الظاهر - التنزيل)[3]، ولذلك أمعنوا في المغالاة في تقديس آل البيت حدّ الألوهية وأوّلوا النصوص الدينية في ذلك نصرة لمذهبهم[4].

---

(1) يعدّ واحدًا من أصل خمسة كتب معتمدة عند الفاطميين، أوّل فيه صاحبه الأحكام الواردة في كتابه دعائم الإسلام (يراجع: الأعظمي محمد حسن، مقدمة تحقيق كتاب تأويل الدعائم للنعمان بن محمد، دار المعارف القاهرة، ط 2، د ت، 1/ 14 - 15).

(2) من الأمثلة الواردةَ في هذا الكتاب:

* في باب الإيمان:

- الظاهر: الإيمان يزيد وينقص بقدر ما يعمله العبد من الأعمال الظاهرة/ الباطن: الإيمان يزيد وينقص بقدر إقامة حدود الباطن وتوفر شروطه. (ص56).

- الظاهر: الإيمان درجات ومنازل/ الباطن: علم تأويل الباطن درجات يرتقي فيها المؤمن بحسب اجتهاده (ص57).

- الظاهر: قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسۡتَ مُرۡسَلٗاۚ قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ ٤٣﴾ (الرعد: 43). الباطن علم الكتاب: وصية الإمام علي التي أودعه ذلك (ص 61).

* في باب الفقه:

- تأويل نواقض الوضوء: الغائط: الكفر/ الريح: النفاق/ النوم: الغفلة/ المذي: الشك، ويقول النعمان بن حيون التميمي المغربي: ومثل الذي يوجب الغسل: مثل الجماع في الباطن، مثل اجتماع المؤمن المستفيد مع من يفيده العلم والحكمة وسماعه ذلك منه فتلك المجامعة الباطنة، ومثل لسان المتكلم مثل الذكر، ومثل الأذن الفرج، ومثل الماء الدافق الذي يكون في الظاهر عن الجماع مثل العلم الذي يخرج عن اللسان إلى الأذنين، فإن صار إلى القلب فوعاه كان مثله مثل وصول الماء إلى الرحم (ص81).

(يراجع: التميمي المغربي النعمان بن محمد: تأويل الدعائم، تح: محمد محمد حسن الأعظمي).

(3) انظر: الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، 1/ 221 - 222.

(4) من تأويلاتهم للقرآن الكريم:

* تأويل قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ٣٧﴾ (البقرة: 37) الكلمات هي =

ونفس الأمر مع الدروز، فقد ساروا على نفس النهج معتمدين على القراءة الباطنية في تأويل النصوص الشرعية باعتباره اجتهادًا فلسفيًّا لإدراك الحقيقة الإلهية وتجريد الروح من سطحية المعتقد الديني، لذلك عمدوا إلى استعمال مصطلحات وألفاظ شرعية خاصة تواضعوا عليها[1]،[2].

المطلب الرابع: قراءة النصّ الديني في الأديان السماوية الثلاثة وأثرها في نشأة الفرق: المؤتلف والمختلف

تأسيسًا لقانون نشأة الفرق من منطلق قاعدة الخلاف حول قراءة النصّ الديني وأثرها في نشوء ظاهرة التفرّق في الأديان السماوية الثلاثة، وبعد الوقوف على جملة ما يتعلّق بأوجه القراءات المتعدّدة للنصّ الديني، فإنّه يطرح في هذا الصدد مسألة: ما هو المتّفق والمختلف بين الأديان السماوية الثلاثة في مستوى مناهج قراءة وفهم النصّ الديني؟، وذلك لأنّ هذه المسألة تساعد في استخلاص استنتاجات تضبط ظاهرة التفرّق وتساهم في تقنينها.

وعليه فيمكن أن أسجّل في هذا الصدد جملة من نقاط الالتقاء والاختلاف:

= محمد وفاطر والحسن والحسين (انظر: بن شعبة أبي محمد الحسين: حقائق أسرار الدين، تح: أبو موسى والشيخ موسى، سلسلة التراث العلوي 4، دار لأجل لبنان، ط 1، 2006 م، ص 42).

* تأويل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ ۚ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ ﴿١٢﴾﴾ (غافر 12): قال الخصيبي: من هؤلاء الذين قدموا عليه وأشركوا في الإمامة معه، وهم عتيق ودلام ونعثل آمنوا، فالحكم لله العلي الكبير (ص 42).

* تأويل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ (الحج 62) قال الخصيبي: «والذين من دونه هم الأول والثاني والثالث وهم الباطل وأنّ الله هوالعلي الكبير (ص 42) وغيرها.

(يراجع: الخصيبي الحسين بن حمدان: الرسالة الالرستباشية، سلسلة التراث العلوي 2، تح: أبوموسى والشيخ موسى، دار لأجل لبنان، د ط، 2006 م/ 42).

(1) انظر: النجار عبد الله، مذهب الدروز والتوحيد، ص 28.

(2) مثاله ما ورد في الكتاب المعروف بالنقض الخفي، ورد ما نصه: «والقرآن أنزل على سبعة صنوف، فمنه ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وقصص وأمثال، وقرىء بسبعة أحرف، والطواف حول الكعبة سبعة فصول، والإنسان سبعة أشبار بشبره، وعرضه أيضًا بشبره سبعة أشبار، وفي وجه الإنسان سبعة خروق وأمثال هذه أسابيع كثيرة، لا تحتمله الرسالة كلّها دليل على سبعة أئمة وسبعة نطقاء وسبعة أوصياء..» (مؤلف مجهول، النقض الخفي، رسالة رقم 6 من رسائل الحكمة، سلسلة الحقيقة الصعبة 7، دار لأجل المعرفة دار عقل لبنان، ط 5 1986 م، 1/ 52).

أوّلًا: إنّ قراءة النصّ الديني كانت ضرورة ملحّة جامعة لأتباع الديانات الثلاث في كافة فترات تاريخ تلك الأديان.

فهذه القراءة تعدّ مجالًا يربط أفق القارىء بأفق النصّ[1]، كما أنّ النصوص المقدّسة نفسها تدعو للقراءة والتعلّم والفهم، مثاله ما ورد في سفر التثنية: «وَلْتَكُنْ هذِهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ عَلَى قَلْبِكَ»[2]، وما ورد كذلك في سفر الأمثال: «طُوبَى لِلإِنْسَانِ الَّذِي يَجِدُ الْحِكْمَةَ، وَلِلرَّجُلِ الَّذِي يَنَالُ الْفَهْمَ، لأَنَّ تِجَارَتَهَا خَيْرٌ مِنْ تِجَارَةِ الْفِضَّةِ، وَرِبْحَهَا خَيْرٌ مِنَ الذَّهَبِ الْخَالِصِ»[3]، والأمر ذاته دعا إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾[4]. ولكن لم تكن القراءة على نحو واحد بل تعدّدت وتنوّعت تبعًا للمناهج المتبعة ولحدود اللغة وظروف الزمان والمكان والبيئة المحيطة بالقارىء، ما أسهم بالضرورة في اختلاف الفهوم والمعاني والمرادات، شكّلت بمجملها أرضية خصبة للخلاف المذهبي والعقائدي.

- **ثانيًا:** يمكن ملاحظة أنّ من أشهر المناهج المتبعة عند بعض التوجّهات في الأديان الثلاثة:

أ - القراءة الحرفية:

كانت نمطًا قرائيًّا يمكن تفسير وجوده - من خلال منهج الاستقراء - بأنّه يرجع إلى اعتبار قداسة النصّ الديني وتقديم سلطته على سلطة الذات، وعليه فكلّ الفرق التي سارت وفق ذلك المنهج تهتم بالحرف والرسم الخاصّين بالنصّ المقدّس على أساس صحّة نقله وقرب متبعي هذا المنهج من مهبط الوحي والتنزيل، كما هو ملاحظ عند السامريين في شدّة تعلّقهم بالتوراة السامرية على اعتبار أنّها جاءتهم بالنقل الصحيح عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كذلك عند القرّائين الذين اهتموا بعلوم النصّ المقدّس ضبطًا وتحريرا، وفي مقابل رفضها كلّ الموروث الحاخامي كالتلمود وغيره من المدوّنات اليهودية، ونجد الأمر ذاته في الطرح الأبيوني في المسيحيّة الذي

(1) انظر: مصطفى عادل: مدخل إلى الهرومنطيقا، رؤية للنشر والتوزع القاهرة، ط 1، 2007 م، ص 19.

(2) سفر التثنية: 6: 6.

(3) سفر الأمثال: 3: 13 - 14.

(4) ص: 29.

تمسّك بظواهر الأناجيل المعتمدة عندهم لقربهم من زمن رسالة المسيح ومعايشتهم لأحواله، لذلك رفضوا كلّ التأويلات البولسية ونفوا كلّ معنى رمزي وروحي للكتاب المقدّس، والأمر لا يبعد عمّا سارت عليه فرقة الخوارج في صدر الإسلام التي اعتبرت أنّ الحاكم هو النصّ، لذلك فقد عرفوا أنّهم من طبقة القرّاء الملازمين لظواهر النصوص وحرفيتها.

وهذا رابط يجمع تلك الفرق فللقراءة الحرفية دواع تدعو أصحابها إلى انتهاجها دون غيرها من المناهج، لذلك تلقى تلك الفرق نفس المصير من جهة انحسار عدد متبعيها وفنائها.

ب - القراءة التأويلية:

تعدّ أبرز منهج معتمد عند فرق الأديان السماوية الثلاثة: فالقراءة التأويلية للنصوص المقدّسة هي المعتمدة عند الفريسيين ومن لفّ لفها من فرق الكتبة والربانيين واليهودية الأرثوذكسية الحديثة، وهي المعبّر عنه بالقراءة الرمزية عند الفرق ذات التوجّه البولسي، وعليه سارت أغلب فرق الإسلام في إطار ما يعرف بالتفسير، وقد جاء هذا المنهج استجابة للرغبة في الخروج من ضيق الحرف والكلمة إلى رحابة المعنى وأفق توليد النصّ المقدّس على أساس مجاراة الظروف الزمانية والمكانية والحضارية، وكذلك الرغبة في التطوّر والمواكبة والصمود وعدم الجمود، وقد تميّز هذا المنهج عند المقارنة بين من اعتمده في الأديان السماوية الثلاثة بوضع أسس وقواعد للقراءة التأويلية يتعامل من خلالها مع النصوص المقدّسة استنباطا وفهما، كما أنّه يلاحظ أنّ أصحاب هذا المنهج يحاولون إكسابه مشروعية تاريخية من خلال النظر في جذوره السلفية، فمن اعتمده من اليهود يعتبرون أنفسهم مواصلة لجهود الحاخامات في اليهودية، وهو مواصلة لجهود آباء الكنيسة عند من اعتمده من المسيحيين، وفي الإسلام يعتبر أصحاب هذا المنهج أنّهم تبع لجهود أوائل المفسرين كمجاهد وعكرمة وغيرهم..

ج - القراءة الباطنية:

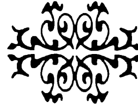
يلاحظ أنّ القراءة الباطنية للنصوص الدينية تعدّ منهجًا مشتركًا بين الفرق ذات التوجّه الباطني في الأديان الثلاث، سواء منها الحسيدية في اليهودية أو المرقيونية وسائر الفرق الغنوصية في المسيحيّة أو الإسماعيلية وما تفرّع عنها من فرق باطنية داخل الحقل الإسلامي، وبالمقارنة فإن تلك الفرق تعتمد على نظام الرمزية، إذ أنّ الباطنية لها مفرداتها ورمزيتها الخاصة[1]

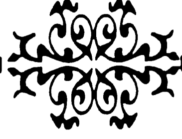
---

(1) انظر: بنوا لوك: المذهب الباطني في ديانات العالم، ص 17.

فالحروف والأعداد والأشكال في النصوص المقدّسة لها خواصها وأسرارها، وروحها لا تظهر عند اعتماد المنهج الحرفي أو التفسير، بل يجب تجاوز تلك المستويات السطحية للنصوص والبحث في بواطنها والوقوف على أسرارها وصولًا للحقائق الإلهية والمرادات الربانية، لذلك نشاهد أنّ كلّ المخرجات العقدية والفكرية للفرق الباطنية تخالف نظيرتها في من خالفها في منهج القراءة.

وعليه فنخلص إلى أنّ الخلاف في منهج قراءة النصوص الدينية يؤدي بالضرورة إلى خلاف مفاهيمي وعقدي، يساهم بالتبع في ظهور انقسام عقدي، يكون سببًا للتفرّق في الأديان السماوية الثلاثة.



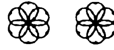


الفصل الثاني:

الضابط الثاني: العوامل النفسية والاجتماعية وأثرهما في نشأة الفرق في الأديان السماوية

- المبحث الأول: قاعدة العامل النفسي (الطبيعة/ الشخصية) وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية.

- المبحث الثاني: قاعدة العامل الاجتماعي وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية.



المبحث الأول:

قاعدة العامل النفسي (الطبيعة / الشخصية) وأثرها في نشأة الفرق في الأديان السماوية

تمهيد:

بقدر ما كان لتدوين النصّ الديني وقراءته أثر بالغ في اختلاف وجهات النظر لدى منتسبي الأديان السماوية أدّت إلى افتراقهم وتشتّتهم عقديًّا وتنظيميا، فإنّ هناك عوامل أخرى تسهم بدورها في نفس الأمر، ولا شكّ أنّ التفاعل النفسي الشخصي والوجداني والروحي إزاء كلّ دين يأثّر بدوره في الخلاف القائم بين الفرق، ويأجّج من حدّة الصراع، الأمر الذي يدعو للنظر في الزوايا السيكولوجية للمتدينين، وكذلك النظر في مدى تأثيرها في ظهور الفرق في الأديان الثلاث واستخلاص القواعد المساعدة في هذا الباب على صياغة قانون التفرّق.

المطلب الأوّل: البواعث الشخصية والنفسية لليهودي وأثرها في نشأة الفرق اليهوديّة:

نَنطلق مما طرحه المسيري في كتابه «من هو اليهودي؟»، فيقول: «الشخصية هي صيغة منظّمة نسبيًّا لمجموعة من الخصائص الجسمية والوجدانية والنزوعية والإدراكية التي تميّز الفرد عن غيره من الأعضاء، ويفترض أنّ الشخصية الفردية في جوانب عديدة منها، هي نتيجة عملية تفاعل مركَّبة بين الإنسان الفرد من جهة، وبين مجتمعه وثقافته وتاريخه وبيئته الطبيعية والاجتماعية من جهة أخرى،... ومصطلح الشخصية اليهوديّة مصطلح يفترض أن ثمّة شخصية قومية ذات سمات مميزة وثابتة»[1].

ولا شك أنّ الشخصية اليهوديّة سواء كانت ممثلة في فرد أم فرقة أم منظمة تتَّسم بمميزات منها التذبذب يفرضه عامل الزمان والمكان وفق ما طرحه جمال حمدان في بحثه الأنثروبولوجي حول شخصية اليهودي[2]، بالإضافة إلى تعقيدها فحسن ظاظا يعتبرها أشدّ تعقيدًا مردّه أنّه: «تدخل في تركيبتها عناصر شتّى، تجمّعت في ظروف شديدة التنوّع والتباين، عبر مسافات شاسعة في الزمان والمكان»[3].

وعليه فهذه المميزات الشخصية تؤثّر بالضرورة في الديانة اليهوديّة في مستوى فرقها، خصوصًا إذا ما تفاوتت في الدرجة بينهم، فليس الفريسي في شخصيته ومنطلقاته الذاتية ونزعاته الوجدانية ومؤهلاته العقلية كالصدوقي، ولا كالآسيني مرورًا بسائر الطوائف اليهوديّة الأخرى. ومن هنا ارتأيت تقسيم الفرق بحسب النزعات البشرية وطبائع الشخصيات المختلفة إلى ثلاث شخصيات أساسية:

1 - الشخصية المادية في اليهوديّة وتمظهرها في فرق يهودية:

المقصود بالشخصية المادية هي تلك الشخصية التي تنزع منزع الحسّية في التفكير، والتي يغلب عليها جانب المادة والشهوة في الممارسة. ويمكن تسميتها أفلاطونيًّا بالنفس الشهوانية كواحدة من القسمة الثلاثية للنفس عنده، وفي إطار ضبطها علميًّا فقد حدّد جون ديوي[4] John

(1) المسيري عبد الوهاب: من هواليهودي؟، دار الشروق مصر، ط 3، 2002 م، ص 9 (بتصرف).

(2) انظر: حمدان جمال: اليهود أنثروبولوجيا، دار الهلال مصر، د ط، 1996 م، ص 88.

(3) ظاظا حسن: الشخصية الإسرائيلية، دار القلم دمشق، ط 1، 1985 م، ص 10.

(4) جون ديوي: فيلسوف ومربّ أمريكي وأستاذ بجامعة شيكاغو، تأثّر بالمنهج التجريبي طبق نظرياته =

Dewey (1371 هـ/ 1952 م) مميّزات هذه الشخصية في معطيين أساسيين، وهما: (حبّ الذات وإرادة القوّة)[1].

ولعلّ ما يمكن أن أطرحه في هذا السياق أنّ مميزات الشخصية المادية تظهر بجلاء كَسِمَةٍ لدى عدد من فرق الدّيانة اليهوديّة سواء في منشىء الفرقة أو في أعلامها، وسواء في الطبيعة السارية بين أغلب معتنقي تلك الفرقة ما دفعت بهم نحو التغاير والتمايز والتفرّق عن غيرها من الفرق.

وفي هذا السياق أضبط محدّدات الشخصية المادية اليهودية في دافعين أساسيين (الغرور والاستعلاء/ العنف):

أوّلًا: الغرور والاستعلاء:

يطرح علم النفس الفردي مقولة مفادها أنّ السعي الحثيث نحو التفوّق والسيطرة يسبّب توتّرًا نفسيًّا يتجلّى بشكل واضح في الغرور والخيلاء وأساسا في الشخصية الهجومية، فهو وفق تعبير ألفرد آدلر Alfred Adler (1356 هـ/ 1937 م): «يقود الفرد نحو العديد من النشاطات الضارة ويجعله مهتمًّا بالمظاهر أكثر من الجوهر... ولكنّ أكثر أخطار الغرور ضررًا على الإطلاق أن يجعل الفرد منفصلًا عن الحقائق والواقع والمحيط»[2].

وبتطبيق هذه الخصيصة نجدها كانت سمة مميزة للفريسيين والكتبة، لذلك حذّر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أتباعه منهم في ما يروى عنه في إنجيل لوقا: «تَحَرَّزُوا لأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَمِيرِ الْفَرِّيسِيِّينَ الَّذِي هُو الرِّيَاءُ»[3]، فهم يظهرون عكس ما يبطنون دافعه الغرور والاستعلاء على الآخر، وقال عنهم عيسى بن مريم كذلك فيما ورد في إنجيل متى: «عَلَى كُرْسِيِّ مُوسَى جَلَسَ الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ، فَكُلُّ مَا قَالُوا لَكُمْ أَنْ تَحْفَظُوهُ فَاحْفَظُوهُ وَافْعَلُوهُ، وَلكِنْ حَسَبَ أَعْمَالِهِمْ لَا

= الأداتية في علوم التربية والمنطق ولاقت أبحاثه شهرة واسعة في أمريكا وروسيا واليابان والصين وتركيا من خلال محاضراته في هاته البلدان (يراجع: طرابيشي جورج: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ط 3، 2006 م، ص 312 - 313).

(1) انظر: ديوي جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر محمد لبيب النجيمي، مؤسسة الخانجي بالقاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين نيويورك، د ط، 1963 م، ص 156.

(2) أدلر ألفرد: الطبيعة البشرية، تر: عادل نجيب بشرى، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط 1، 2005 م، ص 191. (بتصرف).

(3) لوقا: 12: 1.

تَعْمَلُوا، لأَنَّـهُمْ يَقُولُونَ وَلاَ يَفْعَلُونَ»[1].

وهذا الأمر أُكِّدَ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٠﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿٥١﴾﴾»[2].

ثانيًا: العنف:

العنف سلوك نابع من طبع وغريزة ذاتية تميّز أصحاب الشخصيات المادية، وتقودهم في الدّيانة اليهوديّة إلى إنشاء فرق ذات طابع عنيف وإرهابي، فمثاله قديمًا فرقة: القناؤون (الغيوريون/ المتعصبون) باعتبارها جناحًا فريسيًّا متطرّفا، وحديثًا ممثّلًا في الحركة الصهيونية باعتبارها إخراجًا وأدلجة معاصرة لأفكار الفريسيين.

فالعنف ممارسة دافعها حبّ السلطة والتملّك، وهذا مبعث ذاتي يساهم بقوّة في نشأة فرق تخالف غيرها ممن لا تنهج نفس نهجها في الدوافع، والعنف يكون وفق ما يطرحه عبد الله إبراهيم: «تعبير عن زهو قومي أو كبرياء ديني، أو إفصاحٍ عن وهم الإيمان بمرويات تقول بالتفوّق والأفضلية ورفعة الأصل، وقد تتداخل دوافع العنف - الفردية والجماعية - في ظلّ إيديولوجيات عدوانية جعلت من العنف أداة لفرضها، كما هو الحال عند النازية والفاشية وسائر حركات التطرّف الديني والعرقي، والغالب أن يقع اصطناع العنف بناءً على نظام متلازم من الأطماع والرغبات والأهواء، التي تلتقط لها دعمًا من الأديان والثقافات الحاملة للمعتقدات والتخيلات، فتصبح مفرّخة للعنف ومحرّضة عليه، بل ومشرّعة له»[3].

وتجلّت هذه الظاهرة بشكل واضح في شخصية يهوذا الجليلي ومن تبعه من القنائين/ المتعصبين، فعنهم يقول المؤرّخ يوسفوس فلافيوس اليهودي Josephus Flavius (39 م - 100 م): «كان في جبل الجليل مدينة اسمها كوشالة، وكان بها رجل يقال له: يوحانان له

---

(1) متى: 23: 2 - 3.

(2) النساء: 49 - 50 - 51.

(3) إبراهيم عبد الله: تأملات في ظاهرة العنف، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الرباط، 2017 م، ص1.

عقل وافر ومعرفة بليغة وحكمة وتجربة وعلم، إلّا أنّه كان رجلًا شريرًا يرتكب العظائم ويستحلّ المحارم، وقد انضاف له جماعة من أهل الشر فقوي بهم على ما يريد... فلمّا فتح الروم مدينة كوشالة هرب يوحانان هذا مع أصحابه إلى أورشليم، فأقاموا بها وكان أيضًا قد التجأ إليها من المدن التي فتحها الروم جماعة كثيرة من أشرار اليهود»[1].

ويظهر من خلال هذا التوصيف تأثير البعد الذاتي لشخصية يهوذا الجليلي، وكيف انعكس ذلك في نشأة فرقة متطرّفة تتبنى العنف قد أرّخ لها المؤرخون وعدّت عند المصنّفين طائفة يهودية، ولكن لا يعدو أمرها - في ما يمكن أن ألحظه- أنّها تمظهر فريسي مردّه الغرور والاستعلاء لديهم، لكن برؤية متطرّفة إقصائية. خصوصًا مع توظيفهم وشحنهم بالأساطير الأخروية، وقد سجّلوا في نظر الصهيونيين ملاحم ضد الرومان، خصوصًا في «قلعة ماسادا» كما أرّخ لها يوسيفوس اليهودي[2]، وصارت أسطورة يستلهم منها الصهاينة توجههم نحو العنف والتطرّف وتبلور تصوّرهم للشخصية اليهوديّة: كيف تكون؟ وعن ذلك يقول المسيري: «رفض الصهاينة ما يسمّى {الشخصية اليهوديّة} بسبب سلبيتها، وطلبوا تحديثها لتصبح شخصية عنيفة، وفي هذا الإطار قاموا ببعث أساطير وثنية ترجّح كفّة العنف، وهي كلّها أساطير شمشونية {عليّ وعلى أعدائي} وتنتهي بالانتحار والهلاك، وأهم هذه الأساطير أسطورة ماسادا»[3].

2 - الشخصية المثالية/ العاقلة في اليهوديّة وتمظهرها في فرق يهودية:

وتسمّى في الطرح الأفلاطوني بالنفس العاقلة، ويعتبر مقرّها الرأس وهي التي ترشد وتحكم وتفرض النظام[4]، والشخصية العاقلة شخصية متوازنة فكرًا وممارسة، ولها هدف يوجّهها ويدفعها نحو النموّ والتطوّر والإبداع، فالهدف وفق مقولة آلفرد آدلر: «هو الذي يحدّد الحياة العقلية، فلا يوجد إنسان يستطيع التفكير أو الشعور أو الرغبة أو الحلم دون هذه النشاطات الموجّهة باستمرار نحو تحقيق الهدف، وكلّ ذلك ينتج ضرورة تكيّف الكائن الحي

(1) فلاسيوس يوسبفوس: تاريخ اليهود، إعداد الراهب أنطونيوس الأنطواني، شركة الطباعة المصرية، ط 1، 2006 م، ص 116.

(2) فلاسيوس يوسيفوس، م س، ص 141 وما بعدها.

(3) المسيري عبد الوهاب: الصهيونية والعنف، دار الشروق مصر، ط 2، 2002 م، ص 53.

(4) انظر: ديورانت ويل: قصة الفلسفة: تر فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، ط 6، 1988 م، ص 31.

حتى يستطيع التفاعل مع البيئة المحيطة به»[1].

ولا شكّ أنّ هذه الشخصية وجدت في التاريخ اليهودي وعبّرت عن نفسها في شكل فرق وطوائف، وكان لها هدف أساسي في ما يمكن أن ألاحظه، وهو الرغبة في التكيّف والتأقلم والاندماج أحيانا مع الغير/ المخالف في الهويّة الدينية، وليس أدلّ على ذلك بروز فرق كالصدوقيين والقرائين واليهود الإصلاحيين، قد اندفعوا نحو إبراز الشخصية المثالية والعقلانية اليهوديّة مضاهاة للقوى الكبرى التي وجدوا في إطارها سواء كانوا إغريقًا أم مسلمين أم أوروبيين مع الرغبة في الانسجام والتكيّف، وكان ذلك دافعًا ذاتيًّا داخليًّا يسهم بقوة في التمايز والاختلاف والتفرّق عن نهج سائر الفرق اليهوديّة المعاصرة والسابقة، فالصدوقيون بخلاف الفريسيين عدّوا وفق توصيف المسيري طبقة كهنوتية استمروا: «في الصعود داخل الإمبراطوريات البلطمية والسلوقية والرومانية واندمجوا مع أثرياء اليهود وتأغرقوا»[2]، وبنفس تلك الشخصية العقلانية في فضاء آخر وهو الفضاء الإسلامي برزت فرقة القرّائين ونحت نحو التكيّف والتأقلم وواضح ذلك في مخرجاتها المعرفية.

ولكن دواعي العقلانية والاندماج ظهرت جليّة وواضحة أساسًا مع حركة التنوير اليهودي (الهسكلاه) حيث دعت إلى الاندماج بكافة أشكاله وإبراز قيم الإخاء البشري ومحاربة التعصب[3].

3 - الشخصية الروحانية في اليهوديّة وتمظهرها في فرق يهودية:

إلى جانب المادة والعقل شكّلت الروح مكوّنًا أساسيًّا في تركيبة الإنسان، وقوّة من القوى الفاعلة فيه، فهي وفق الطرح الأفلاطوني تمثّله النفس الغاضبة ومركزها الصدر، بما هو مكمن للعواطف والمشاعر، ولا شكّ أنّ لكلّ دين روحانيته الخاصة، تستثير الأنفس التي تغلب عليها الروحانية، فتجعل ذلك الجانب في الدين أولوية في الاعتبار ومنهجًا في السلوك والتفكير، وهذا الأمر يمكن استجلاؤه في الدّيانة اليهوديّة، فقد تجلّت هذه الشخصية الروحانية في فرق يهودية عديدة، لعلّ أهمّها في القديم فرقة الآسينيين، وفي الوقت المعاصر مثّلت هذا التوجّه

---

(1) آدلر ألفرد: الطبيعة البشرية، ص 31 - 32.

(2) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 323.

(3) انظر: لفيف من المؤلفين: الموسوعة الفلسطينية، 1/ 582 - 583.

فرقة الحسيديم، فالآسينون لفظة آرامية مأخوذة من كلمة آسيا، ومعناها الطبيب (الآسي) أو المداوي أو الذي يواسي المرضى[1]، وهذا ينمّ عن نزوع شخصي نحو الخير والفضيلة، كما أنّه معلوم أنّ التطهّر والتقوى والصفاء والابتعاد عن السوء والتزام الأعمال الصالحة منزع روحي ذاتي.

تجلّى هذا الأمر بشكل واضح في أدبيات الآسينيين وأساسًا في «دستور الجماعة» الذي اكتشف ضمن مخطوطات في البحر الميت[2]، وكان هذا المنزع الشخصي سببًا مهمًّا في بلورة معتقدات هذه الفرقة وتشريعاتها ونظام حياتها التي خالفت فيه جمهور الفرق اليهوديّة.

أمّا الحسيديم فهي فرقة يهودية معاصرة ظهرت في القرن السابع عشر ميلادي في أوروبا بدءًا من بولندا فكانت ردّة فعل تجاه اليهوديّة الحاخامية التي تحوّلت في ذلك الوقت -وفق طرح المسيري- إلى عقيدة شكلية تافهة وجافة وخالية من المضمون الروحي والعاطفي[3]، إضافة إلى ما ذكره جعفر هادي حسين من أنّه: «لما كان من الصعب على العامة من اليهود الاعتراض والنقد فقد أصبح الكثير منهم يعاني من الكبت والضغط، وكان البعض من هؤلاء

---

(1) انظر: المسيري عبد الوهاب: ن م، 5/ 324.

(2) ورد ضمن كتب الآسينين في مخطوطة دستور الجماعة ما نصّه:
«من أجل الإنسان الذكي، في سبيل أن يهذب الطاهرين
لكي يحيوا وفق دستور الجماعة
لكي يبحثوا عن الله من كل قلوبهم وبكل ضمائرهم
لكي يقوموا بكل ما هو حسن ومستقيم أمامه
بحسب ما قد أوصى بواسطة موسى
وبواسطة كافة أتقيائه الأنبياء
ولكي يحيوا كل ما اصطفى
ولكي يبغضوا كل ما ازدرى
ولكي يبتعدوا عن كل سوء
ولكي يتعلقوا بكل الأعمال الصالحة ...».
(يراجع: مخطوطات قمران: التوراة كتابات ما بين العهدين، تح: أندريه دوبون ومارك فيلوننك، تر: موسى ديب الخوري، دار الطليعة دمشق، ط 1، 1998 م، ص 71).

(3) انظر: المسيري عبد الوهاب: م س، 5/ 353.

لا يرضون بأن تكبت مشاعرهم»[1]، وعليه فقد طغا الجانب الروحي وراجت بينهم القابالا، وفرضت الحسيدية نفسها على اليهود من أصحاب الحانات والتجار والريفيين، وصار ت عقيدة نصف يهود شرق أوروبا سنة 1815[2].

المطلب الثاني: البواعث الشخصية للمسيحي وأثرها في نشأة الفرق المسيحيَة:

إذا ما علمنا أنّ الشخصية تشمل جميع الصفات الجسمانية والوجدانية والعقلية والخلقية في حال تفاعلها بعضها مع بعض وتكاملها في شخص معين يعيش في بيئة اجتماعية معينة، فهي تدفعه إلى سلوك معين[3]، ومعلوم أنّ هناك دوافع نفسية تدفع نحو تبني آراء دينية وتوجهات عقدية في إطار الواجب الديني[4]، زيادة على جملة من العوامل كالعرق والبيئة والانفعال الذاتي والمنفعة الشخصية وفق ما طرحه غوستاف لوبون Gustave Le Bon (1350هـ/ 1931 م)[5].

ومن هذا المنطلق، فإنّ المنزع الشخصي مؤثّر بصفة فاعلة في تبني آراء داخل المسيحيّة يساهم في نشأة توجهات عقدية متباينة، وعليه فينصب البحث في هذا المقام حول الشخصيات الكبرى ودوافعها الذاتية التي كانت سببًا لنشأة الفرق المسيحيّة، ويمكن حصر البحث في أهمها:

1 - شخصية بولس الرسول:

من المعلوم التأثير القويّ لشخصية بولس في المسيحيّة، فهو وفق طرح شريف رمزي: «أعظم الشخصيات التي استخدمها الروح القدس في توصيل كلمة الخلاص لأمم وبلدان كانت غارقة في ظلمة الجهل والوثنية، ومن ثم استنارت بنور معرفة الربّ يسوع المسيح، هو بولس رسول الأمم والكارز باسم المسيح وفيلسوف المسيحيّة العظيم والمدافع عن الحق، صاحب

---

(1) حسن جعفر هادي: اليهود الحسيديم، دار القلم دمشق والدار الشامية بيروت، بيروت ط 1، 1994 م، ص 11.

(2) انظر: المسيري عبد الوهاب: ن م، 5/ 352.

(3) انظر: بدران عمر: تحليل الشخصية، مكتبة الإيمان القاهرة، د ط، دت، ص 10.

(4) انظر: عويضة كامل: علم نفسية الشخصية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1996 م، ص 28.

(5) انظر: لوبون غوستاف: الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، د ط، د ت، ص 104.

الأربع عشرة رسالة وأربع رحلات تبشيرية في آسيا وأوروبا»[1].

والبحث في شخصية بولس هو بحث في المثل الأعلى للشخصية الكاثوليكية والأرثوذكسية أساسا، فهي شخصية معيارية ومرجعية، وسماتها تحدد سمة من اتخذه مثلًا أعلى، ويشار إلى أنّ بولس من الشخصيات الكبرى التي سلّط عليها الضوء تاريخيًّا نظرًا لمركزيتها في المسيحيّة، فهو الوحيد الذي حفظ الكتاب المقدّس له سيرته كاملة[2] رغم أنّه لم يقابل السيّد المسيح بخلاف الحواريين، وقد سطرّت سيرته في رسائله وفي سفر أعمال الرسل الذي كتبه لوقا تلميذ بولس[3] .

ولكن خطاب التبجيل كما يقول هيم ماكبي Hyam Maccoby الذي لاقاه بولس على مدى العصور عتّم على جوانب أخرى من شخصيته نتيجة رفض الكنيسة الجامعة لكلّ تصوّر مخالف لها في تحديد شخصيته[4].

فبولس الرسول تصفه دائرة المعارف الكتابية بأنّه: «رجل حاد الذكاء، مرهف الإحساس، ملتهب الروح، شديد الحيوية، قويّ العزم، واسع الصدر، صادق الودّ»[5]، إضافة إلى جمعه بين خلفيته اليهوديّة الفريسية، وبين جنسيته الرومانية،، فهو يرى نفسه أنّه عبراني من العبرانيين[6]، بل من أسرة عريقة في يهوديتها من سبط بنيامين، ما غذى شخصيته الحالمة، فيقول الأب متّى المسكين: «ولقد قرأ بولس الرسول كلّ القصص الممتعة الخاصة بسبطه ورجال سبطه من عظماء إسرائيل كشاوول ومردخاي البنياميني الذي أنقذ بواسطة أستير بني إسرائيل من الهلاك، وقصص جبابرة الماضي هذه ملآى بالآمال العريضة في مستقبل حياته»[7]، لذلك نشأ بولس

---

(1) رمزي شريف: بولس الرسول: شخصيته – منهجه – أفكاره، مكتبة المحبة مصر، ط 1، 2008 م، ص 9.

(2) انظر: جبيب باخوم: شخصية بولس الرسول، كنيسة الأنبا أنطونيوس مصر، د ط، د ت، ص 4.

(3) انظر: اليسوعي فاضل سيداوس: مدخل إلى رسائل القديس بولس، دار المشرق بيروت، ط 2، 2003 م، ص 8.

(4) انظر: ماكبي هيم: بولس وتحريف المسيحيّة: تر: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د ط، دت، ص 30.

(5) لفيف من المؤلفين «دائرة المعارف الكتابية»، (مادة بولس الرسول)، 2/ 237.

(6) ورد في سفر فيلبي ما نصه: «مِنْ جِهَةِ الْخِتَانِ مَخْتُونٌ فِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ، مِنْ جِنْسِ إِسْرَائِيلَ، مِنْ سِبْطِ بِنْيَامِينَ، عِبْرَانِيٌّ مِنَ الْعِبْرَانِيِّينَ. مِنْ جِهَةِ النَّامُوسِ فَرِّيسِيٌّ. (فيلبي 3: 5).

(7) المسكين متى: القديس بولس الرسول: حياته. لاهوته. أعماله، مطبعة دير القديس أنبار مقار، ط 1، 1992 م، ص 42.

نشأة يهودية خالصة، وانتقل في صباه من طرسوس إلى أورشليم ليتعلّم الناموس عند الراهب الأكبر، فيقول عن نفسه: «أَنَا رَجُلٌ يَهُودِيٌّ وُلِدْتُ فِي طَرْسُوسَ كِيلِيكِيَّةَ، وَلكِنْ رَبَيْتُ فِي هذِهِ الْمَدِينَةِ مُؤَدَّبًا عِنْدَ رِجْلَيْ غَمَالاَئِيلَ عَلَى تَحْقِيقِ النَّامُوسِ الأَبَوِيِّ. وَكُنْتُ غَيُورًا للهِ كَمَا أَنْتُمْ جَمِيعُكُمُ الْيَوْمَ»[1].

ولكن هذا الطموح الجارف شابه في المقابل انكسارات متعلّقة بشكله فلم يكن ذا مظهر جذاب، إذ كان قليل الحجم هزيلا، أصلع الرأس، له حاجبان مقرونان وأنف معقوف، إضافة إلى ضعف بصره[2]، ما ولّد عنده بالضرورة أزمة نفسية خصوصًا إذا ما اقترن ذلك بانكسارات في طموحه بأن يكون شخصية يهودية بارزة، لذلك يصدق ما وصف به الأبيونيون بولس كما ذكر هيم ماكبي: «أنّ بولس لم يكن فريسيًّا أبدا، ولم يتلق تعليمهم على الإطلاق، كذلك فقد شهدوا على أنّه لم يولد يهوديًّا بل اعتنق اليهوديّة، وهو في طرسوس، ثم جاء إلى القدس بالغًا راشدا، فدخل في خدمة الراهب الأكبر، غير أنّ آماله في أن يصير شهيرًا ذهبت مع الريح ولم تتحقق، فراح يسعى إلى تأسيس دين جديد»[3].

فيظهر بالتالي التأثير القويّ للجانب النفسي لشخصية بولس على معتقده الذاتي، وعلى كلّ من تأثّر بطرحه العقدي، مما لم يعهد عند الحواريين كعالمية رسالة المسيح وبنوّته لله ومساواته له في الجوهر والذات، وعقيدة الصلب والتكفير عن الخطايا الأصلية، وعقيدة التعميد والعشاء الرباني ونسخ الختان وغيرها..[4]

2 - الشخصية الغنوصية/ الباطنية في المسيحية:

رافق الفكر الغنوصي تاريخ المسيحيّة منذ بواكيرها وأفرز جملة من الطبقات الغنوصية وعددًا من الشخصيات البارزة، يجمع بينها عند تحليل شخصياتها محددين اثنين وفق ما يمكن أن أطرحه في هذا السياق:

---

(1) سفر أعمال الرسل: 22: 3.

(2) انظر: لفيف من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية، 2/ 236. حبيب باخوم: شخصية بولس الرسول، ص4.

(3) ماكبي هيم: مرجع سابق، ص 30 - 31.

(4) انظر: ملكاوي محمد: اليهودي شاوول الطرسوسي وأثره في العقائد النصرانية، دار الإسراء للنشر والتوزيع، ط 1، 1992 م، ص 273.

أوّلًا: الاستعلاء الفكري: فالغنوصية هي استنارة بالمعرفة والعلم تميّز صاحبها عن الإيمان السطحي التقليدي[1].

لذلك فإنّ الغنوزيس/ الغنوصية (Gnosis) كما يطرح ويلز تتعارض مع البيتيس (Pistis) أي المعتقد/ الإيمان، فالأولى وقف على المطّلعين العارفين، والثانية من نصيب المؤمنين البسطاء[2]، لذلك يعتبر الغنوصيون أنفسهم سدنة الحكمة والمعرفة ما يدفعهم نحو التباهي والخيلاء، حتى سرت فيهم روح الأرستوقراطية الفكرية تمييزًا لهم عن الجماهير الجاهلة كما جاء ذلك في موسوعة آباء الكنيسة[3]، وعليه فلقد لقيت أفكارهم رواجًا في الأوساط المثقّفة في المسيحيّة، ولعلّ ما يمكن الاستشهاد به في هذا السياق ما ذكره رمسيس عوض بأنّ: «هناك طائفة غنوصية تعرف بالبروديسيين (نسبة إلى مؤسّسها بروديكيس Prodicus) هذه الطائفة ركبها الغرور فظنّت أنّها عائلة مالكة تتميّز عن كلّ الناس، وأنّها تفوق كلّ أشكال العبادة والصلاة التي اعتبروها أمرًا يليق بالجماهير فقط»[4].

ثانيًا: الإباحية:

رغم جنوح بعض الغنوصيين نحو الزهد والتقشّف وإماتة الجسد، فإنّ عددًا كبيرًا من الشخصيات الغنوصية مالت نحو الإباحية، واعتبرت أنّ إرضاء الإنسان لشهوته هو السبيل الوحيد لكبح جماحها، وذلك من خلال إخضاع الجسد وإذلاله، فمتى ما استغرق الجسد في الملذات إلّا وملّها وزهد فيها فيدعها ويكون بذلك ارتقى نحو الإعلاء من شأن الروح، وهذا ما طرحه النيقولايون[5] والأوفيون[6] ....

(1) انظر: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، سينا للنشر بالقاهرة بالاشتراك مع مؤسسة الانتشار العربي لبنان، ط 1، 1997 م، ص 22.

(2) انظر: ويلز ج: الهرطقة في المسيحيّة، ص 52 - 53.

(3) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 242.

(4) عوض رمسيس: ن م، ص 26.

(5) **فرقة النيقولايين**: فرقة غنوصية ورد ذكرها في سفر الرؤيا: (وَلكِنْ عِنْدَكَ هـذَا: أَنَّكَ تُبْغِضُ أَعْمَالَ النُّقُولاَوِيِّينَ الَّتِي أُبْغِضُهَا أَنَا أَيْضًا) رؤيا يوحنا 2: 6. وقد اشتهروا بالإساءة للجسد والانغماس في الملذات بلا قيود حتى سموا محبي الملذات (يراجع: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 245).

(6) **فرقة الأوفيون** (في اليونانية ophis أي الأفعى)؛ وسبب تسميتهم أنّهم لم يعتبروا الأفعى مغوية خلافًا لما =

والكاربوكراتيون[1] وغيرها من الغنوصيين.

ونخلص هنا إلى أنّ عاملي الاستعلاء الفكري والإباحية الجسدية منطلقان شخصيان وذاتيان تدفعان نحو تبني آراء عقدية خاصة تساهم بشكل مباشر في التفرّق والانشطار العقدي بين المسيحيين فتنشئ تبعًا لذلك فِرَقًا متباينة في الاعتقاد والممارسة.

3 - الشخصية العقلانية:

بالنظر إلى طبيعة المعتقدات المسيحيّة التي تتسم بالغموض والهشاشة المنطقية، والتي كانت سببًا في إثارة جَدَل متواصل عبر تاريخها تصبّ في مجملها حول سؤال: هل تتفق الأطروحات العقدية المسيحيّة مع المعايير العقلية أم لا؟.

ولما كان سبيل الإيمان عند الكنيسة كما يقول ريتشارد سوينبرن R ichard Swinburne: «أنّ الناس ينبغي أن ينالوا الإيمان في المسيحيّة عن طريق سماع مواعظ الإنجيل أو قراءته ومن ثمّ التوصّل إلى الشعور بصحة ذلك عبر استبصار داخلي لوجود الربّ ما يجعل الشخص مدركًا للحقائق المسيحيّة»[2]. ولكن هناك طبائع بشرية تأبى هذا المنحى، وتتخذ من العقل وسيلة للإيمان ومقياسًا لصدق المعتقد، وقد ظهر هذا التيار في المسيحيّة في شكل فرق وطوائف تنحى منحى العقلانية في التفكير الديني، بدءًا من بولس السمساطي أسقف أنطاكيا، فقد ورد وصفه في موسوعة آباء الكنيسة: «بأنّه من أكبر العقلانيين القائلين بإله واحد مطلق»[3]، مرورًا بآريوس الذي يجمع الدارسون حول رجاحة عقله، فوصفه ويلز بقوله: «كان آريوس الذي أبصر النور في ليبيا في النصف الثاني من القرن الثالث، وسيمًا كاهنًا في الإسكندرية

= ورد في سفر التكوين، وقد اشتهروا بالشذوذ في معتقداتهم وممارساتهم فهم يدينون الزواج وينصرفون للفسق (يراجع: ويلز ج: الهرطقة في المسيحيّة، 61 - 62).

(1) **فرقة الكاربوكراتيين**: أتباع كاربوقراطس تلميذ كيرنثوس Cerinthus، ذهبوا إلى اعتبار أنّ الإنسان لا يمكنه أن يتحرر من سلطة الأركونات عليه إلّا إذا انغمس بكليته في الرذائل، فإن لم يفعل ذلك عوقب بتجسد روحه في جسد آخر حتى يفي بما عليه من دين (يراجع: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 43).

(2) سوينبيرن ريتشارد: الإيمان والعقل، تر: أرين عبد المجيد الجلال، جداول للنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 2017 م، ص 131.

(3) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 258.

ورجلًا صارم المظهر الخارجي، يلتزم بعادات متقشفة، كما كان مثقفًا جدًّا، وماهرًا في الجدل، ولكنّه شديد الاعتزاز بنفسه وممتلئا حنكة في آن معا، وقد أمكنت مقارنته بكالفن»[1]، وعقلانية آريوس ظاهرة في بنائه الحجاجي لمعتقداته لذلك اعتمد مثلًا حجّة القياس التمثيلي لإثبات تأخّر المسيح عن الأب في الوجود ما يثبت تأخّره في الرتبة والدرجة كما أوضح ذلك زينر[2].

ووصولًا إلى رواد الإصلاح البروتستانتي كمارتن لوثر[3] وجون كالفن[4] الذين حرّروا الفكر الديني من قيود الكنيسة في العصور الوسطى تأسيسًا لمعتقدات جديدة متماشية مع روح العقلانية السارية في ذلك الوقت[5].

4 - الشخصية الرهبانية:

تجسّدت تلك الشخصية أساسًا في حياة الراهب لتضحى بعد ذلك توجّهًا دينيًّا يضمّ كلّ من قبل بجوهر الحياة الرهبانية بما هي توجّه للتغيير من الداخل، ويسير وفق ذلك من رضي بأن يجعل من حياته مسيرة للنمو الروحي المتدرّج، فيحافظ على نار المحبّة في قلبه ويثابر ويجتهد ضد الشيطان والجسد[6] حتى يحقّق مقولة: «وَجْهَكَ يَا رَبُّ أَطْلُبُ»[7].

المطلب الثالث: البواعث الشخصية للمسلم وأثرها في نشأة الفرق الإسلامية

ننطلق من فكرة أنّ هناك بواعث نفسية وحاجات ذاتية تدفع المرء نحو تبنّي آراء دينية[8]،

---

(1) ويلزج: الهرطقة في المسيحيّة، ص 76.

(2) انظر: زينر: موسوعة الأديان السماوية الحية، 1/ 149.

(3) انظر: هندريكس سكوت: مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدا، تر: كوثر محمد، مؤسسة هنداوي القاهرة، ط 1، 2014 م، ص 60.

(4) انظر: الخضري حنا جرجس: جون كلفن: دراسة تاريخية عقائدية، دار الثقافة القاهرة، ط 1، د ت، ص 138.

(5) انظر: دياب عيسى: مدخل إلى تاريخ الكنائس الإنجيلية ولاهوتها، دار منهل الحياة لبنان، ط 1، 2009 م، ص 25.

(6) انظر: راهب من برية شيهيت، جوهر الحياة الرهبانية، ص 44 وما بعدها.

(7) سفر المزامير: 27: 8.

(8) انظر: جيمس وليم: إرادة الاعتقاد، تر: محمود حبّ الله، دار إحياء الكتب العربية، د ط، 1946 م، ص 135.

إذ الاتصال بين العبد وربّه يشكّل مصدر سعادة نفسية[1]، ولكن هذا على صعيد نفسي، أمّا على صعيد معرفي فالميل نحو تبني اتجاهات فكرية وعقدية وإيديولوجية يعدّ بدوره أَحَدَ سمات الشخصية في حقل علم نفس الشخصية[2]، فتخرج الشخصية بذلك من موقعها كشخصية بدائية خالية من كلّ توجه إلى شخصية ذات مرجعية دينية وعقدية.

وعليه يمكن أن أدرج هنا الشخصية الإسلامية، فقد عرّفت بأنّها مجموعة الصفات الاعتقادية والروحية والأخلاقية والإرادية والصحية والعقلية والعلمية والإبداعية، وذلك حسب ما قرّره الإسلام لهذه الجوانب[3]، فالتصوّر الإسلامي هو الإطار النظري والمنهجي لتلك الشخصية يحدّد لها المرجعية ويؤطر سلوكها[4]، لذلك يقول تقي الدين النبهاني (ت 1398هـ/ 1977 م): «الحكم على الإنسان بأنّه شخصية إسلامية هو جعله الإسلام أساسًا لتفكيره وأساسًا لميوله، ومن هنا يأتي تفاوت الشخصيات الإسلامية، وتفاوت العقليات الإسلامية، وتفاوت النفسيات الإسلامية»[5]، ولكن هذا التفاوت بين الشخصيات يرجع في أساسه إلى طبيعة النفس ذاتها، فهي تصبغ طابعها الخاص على المعتقد الذي تتبناه، فكما أنّ العقيدة تؤثّر في النفس، فإنّ النفس بدورها تؤثّر على المعتقد، هذه التأثيرات تتجلى خارجيًّا في شكل فرق دينية يجمع بين أصحابها ويوحدها وحدة الطبيعة النفسية أو ذاتية الشخصية، وبالاستقراء يلاحظ وجود شخصيات إسلامية مختلفة ومتعددة، يمكن أن أحصرها كما أسلفت في البحث في الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة من خلال المقارنة في أربع شخصيات رئيسية (الشخصية المادية الإسلامية/ الشخصية العقلانية الإسلامية/ الشخصية الباطنية الإسلامية/ الشخصية الروحانية الإسلامية).

---

(1) انظر: عويضة كامل: علم نفس الشخصية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1996 م، ص 28.

(2) انظر: عويضة كامل، علم النفس بين الشخصية والفكر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1996 م، ص 58.

(3) انظر: الجعب نافذ: مقومات الشخصية الإسلامية في الفكر التربوي للإمام الشافعي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية غزة فلسطين، عدد 2، 2016 م، ص 87.

(4) انظر: عبد الرزاق هادي: الشخصية الإسلامية نحو إعادة تشكيل، دار السيرة بيروت لبنان، ط 1، 1998 م، ص 97.

(5) النبهاني تقي الدين: الشخصية الإسلامية، دار الأمة للنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 6، 2003 م، 1/ 17.

1 - الشخصية المادية الإسلامية:

سبق لنا تعريف الشخصية المادية بأنّها تلك التي تنزع منزع الحسية في التفكير، والتي يغلب عليها جانب المادة والشهوة والعنف في الممارسة، وبتطبيق هذا التعريف في حقل الفرق الإسلامية، فإنّه يصدق على عدد من الفرق الإسلامية، ويمكن أن أقسمها إلى قسمين:

أوّلًا: فرق تجنح نحو المادية والحسيّة في التفكير فقط:

وهي أساسًا الفرق المشبّهة والمجسّمة من غلاة الشيعة والحشوية، التي تنزع في تفكيرها تجاه الذات الإلهية منزع البشرية عبر تأليه بعض البشر[1]، أو تجسيم صورة الإله وتشبيه صفاته تعالى بصفات المخلوقين[2]، هذه التصوّرات المادية هي انعكاس لمنزع ذاتي نفسي عند روّاد تلك الفرق وقائلي مقالاتها، فعبد الله بن سبأ مثلًا أصله من يهود اليمن سحب التفكير المادي اليهودي وأصبغه بطابع إسلامي، فقال في علي بن أبي طالب ما قيل في يوشع بن نون وصيّ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[3]، وذلك التأثّر بالمادية اليهوديّة والمزدكية وافق هوىً عند مقاتل بن سفيان فوقع في التجسيم والتشبيه فيما نقل عنه[4]، ولعلّ التذبذب العقدي الذي حصل لهشام بن الحكم - صاحب فرقة الهشامية من غلاة الشيعة - (ت 190 هـ/ 805 م) أسهم في جنوحه نحو الحسية والمادية طبعًا وفكرا، يقول الملطي: «لأنّ هشامًا كان ملحدًا دهريًّا، ثم انتقل إلى الثنوية والمانوية، ثم غلب عليه الإسلام فدخل الإسلام كارها، فكان قوله في الإسلام بالتشبيه والرفض»[5] .

وبنفس الشخصية المادية ظهرت فرقة الحلمانية، فتجلت ماديتها في التأثّر بكلّ صورة حسنة، فكانوا يسجدون لها معتقدين حلول الله عَزَّوَجَلَّ فيها[6].

---

(1) كالسبئية والمنصورية والخطابية والحلولية والعذافرة (يراجع: البغدادي عبد القاهر: الفرق بين الفرق، ص 199).

(2) كالبيانية والهاشمية واليونسية والرزارية والكرامية وغيرها (يراجع: البغدادي عبد القاهر: ن م، ص 200).

(3) انظر: الصفدي صلاح الدين: الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، ط 1، 2000 م، 17/ 100 .

(4) انظر: النشار سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/ 289.

(5) الملطي ابن عبد الرحمن: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 21.

(6) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 198. والإسفراييني: التبصير في الدين، ص 132.

ثانيًا - فرق تجنح نحو المادية والحسية في الفكر والممارسة: وأهمّها الخوارج:

تميز الخوارج في مستوى التفكير بالسطحية والظاهراتية وذلك موافقة لطبعهم الشخصي المادي الذي يرفض التأويل وإعمال العقل، مثاله ما وقع في مسألة خلود مرتكب الكبيرة، فقد روى الطبري (310 هـ/ 923 م) بسنده عن عكرمة: «أنّ نافع الأزرق قال لابن عباس: يا أعمى البصر أعمى القلب تزعم أنّ قومًا يخرجون من النار، وقد قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾﴾[1]، فقال ابن عباس: ويحك اقرأ ما فوقها، هذه للكفار»[2].

وبتحليل شخصية الخارجي يتّضح جمعه لجملة من التناقضات ذكرها أبو زهرة بقوله: «تقوى وإخلاص وانحراف وهوس وتشدّد وخشونة وتهوّر في الدعوة إلى ما يعتقدون، وحمل الناس على آرائهم المنحرفة المتحيّزة بالعنف والقسوة من غير رفق»[3]، وهذه التناقضات لا تنبع إلّا ممن كان له طبعا ماديا حسيّا متأثّرا ببداوة تكسبه خشونة ورعونة وضيق تفكير.

هذا الانحراف المادي انسحب بدوره على الممارسة والعمل، فكانت الخوارج من أعنف الفرق، ويؤيّد ذلك ما ذكر في شأنهم من آثار نبوية سبق ذكرها، وما شهده التاريخ من ثوراتهم من مبدئهم ونشأتهم إلى كلّ عصر نبتت فيه نابتة الخوارج.

ومن مظاهر ذلك ما ذكره يوليوس فلهاوزن بأنّهم: «يفخرون بقتل عثمان، ويرون أنّ الإقرار بهذا العمل الذي كان حجر الزاوية في الثورة هو بمثابة الشهادة، ويمتحنون كلّ من يشكّون فيه من أنصارهم في هذه المسألة امتحانًا عسيرا، ويستحلون دماء خصومهم المسلمين، ولم يعد جهادهم ضدّ الكفار، بل ضدّ أهل السنّة والجماعة من عامة المسلمين، إذ كانوا يرون في هؤلاء كفارا، بل أشدّ كفرًا من النصارى واليهود والمجوس، ويحسبون قتال عدوّهم هذا الداخلي أهم الفروض»[4]. وبنفس العقلية وبذات الروح ظهر الخوارج الجدد في هذا العصر

---

(1) المائدة: 37.

(2) الطبري ابن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر الجيزة مصر، ط 1، 2001 م، 8/ 407.

(3) أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 59.

(4) فلهاوزن يوليوس: أحزاب المعارضة السياسية في صدر الإسلام، ص 32.

في شكل الحركات الجهادية التكفيرية لترسم خطّ سابقيها من الخوارج قديمًا سواء في مستوى منهج التفكير أو في مستوى طبيعة الممارسة أو في تركيبة الشخصية.

2 - الشخصية العقلانية الإسلامية:

سبق تعريف الشخصية العاقلة بأنّها شخصية متوازنة فكرًا وممارسة، لها هدف يوجهها نحو النموّ والتطوّر والإبداع، هذا التوازن ترسّخ في الحقل الإسلامي، وأعطيت للشخصية العقلانية مكانتها، فالعقل بما هو جوهر مجرّد يدرك حقائق الأشياء[1]، فهو مناط التكليف تتميز به المصلحة عن المفسدة، ويكتسب به الفهم السليم، لذلك عدّ أحد الكلّيات الخمس الواجب حفظها شرعا[2]، خصوصًا وأنّ هناك تكاملًا بين العقل والشرع، يقول الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ/ 1108 م): «العقل قائد والدين مسدّد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرا»[3].

وعليه فالشخصية الإسلامية العاقلة هي الغالبة عددًا ومقصدا، ظهرت منذ بواكير الحضارة الإسلامية، وتجلّت في عدّة فرق منذ القدريين الأوائل مرورًا بالجهمية والمعتزلة والشيعة وأهل السنّة[4]، ولكن ليس الاتجاه العقلي في الإسلام كلّه سواء، وذلك مردّه اختلاف الطبائع البشرية وشخصيات رواد تلك الفرق ومنتسبيها، لذلك يمكن أن أقسّمها إلى قسمين (شخصية عقلانية متطرفة/ شخصية عقلانية معتدلة):

أوّلًا - الشخصية العقلانية المتطرّفة:

وهي الشخصية التي استخدمت العقل بطريقة متطرفة أثّر في آرائها الدينية، فالغلوّ العقلي ظهر في عهد صغار الصحابة، إذ مع سطوة القول بالجبر المكرّس من قبل بني أميّة[5] ظهر

---

(1) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص 128.

(2) انظر: الغزالي أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، ط 1، 1993 م، ص 174. وابن عاشور محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، منشورات وزارة الأوقاف قطر، د ط، 2004 م، 3/ 238.

(3) الراغب الأصفهاني أبو القاسم: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1981 م، ص 124.

(4) انظر: النشار سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/ 314.

(5) انظر: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 6.

معبد الجهني (ت 80 هـ/ 699 م) ليكون ردّة فعل عقلية وسياسية لإيديولوجيا الجبر، فنادى بحرية الإنسان متوسّلًا بالعقل في قراءته للنصوص الدينية[1]، وبنفس العقلية وذات الشخصية ظهر غيلان الدمشقي حتّى سمّي بحجة الله على أهل الشام[2].

ومع تفشي ظاهرة الحشو والتمسّك بالظاهر برز الجعد بن درهم (ت 105 هـ/ 724 م) في دمشق في حيّ للنصارى ما أثّر في شخصيته فجعلته ينبغ ويخرج عن المألوف ويجنح نحو العقلانية، حتّى اتخذه مروان بن محمد (حكم بين 127 هـ و132 هـ) معلّمًا ومؤدّبًا لولده الذي لقب بالجعدي لعلاقته بالجعد بن درهم[3]، لذلك اعتبر بعض الدارسين الجعد بن درهم مفكرًا من مفكري الإسلام[4]. والجعد بدوره أثّر في شخصية الجهم بن صفوان فنحا منحى المنزع العقلي في إطار مخالفة آراء كلٍّ من مقاتل بن سليمان وغيلان الدمشقي[5].

تلك الشخصية العقلانية الغالية انتقلت بدورها إلى أعلام الاعتزال، فيجمع أعلامها أنّهم برعوا في استخدام العقل محاججة ومناظرة وبرهنة، فقد عظّموا العقل وآمنوا بمخرجاته حتى قال واصل بن عطاء: «إنّ الحق لا يعرف إلّا بكتاب الله تعالى، الذي لا يحتمل التأويل، وبخبر جاء مجيء الحجّة، وبعقل سليم»[6]، وهذه العقلانية الاعتزالية أثّرت بدورها في الإمامية والزيدية، فلا يخفى مثلًا تأثّر زيد بن علي بالاعتزال، إذ تتلمذ في الأصول على يد واصل بن عطاء[7] ما انعكس على آرائه الاعتقادية.

ثانيًا - الشخصية العقلانية المعتدلة:

تجسّدت أساسًا في شخصيات سنّية أمثال: أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي

(1) انظر: النشار سامي: ن م، 1/ 319.

(2) انظر: عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 229.

(3) انظر: ابن النديم أبو الفرج: الفهرست، دار المعرفة بيروت لبنان، د ط، دت، ص 472.

(4) يراجع: الزيني محمد: شهداء الفكر، دار اليقين للنشر والتوزيع مصر، ط 1، ص131. ومحمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، د ط، د ت، ص 149.

(5) انظر: محمود عبد الحليم: ن م، ص 150.

(6) انظر: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 234.

(7) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 180.

(ت 333 هـ/ 944 م) وتقي الدين بن تيمية (ت 728 هـ / 1328 م) - تلك الشخصيات التي عملت على ردّ الغلوّ العقلي وربطه بالنقل في إطار التكامل بينهما ما يعكس توازنًا نفسيًّا لتلك الشخصيات أثّر بدوره إيجابيًّا على مخرجاتهم العقدية والفكرية.

فأبو الحسن الأشعري فيما يروى عن رجوعه إلى مذهب أهل السنّة، فيقول: «وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهريا»[1]، فتلك قناعة شخصية وظّفها في منهجه العقدي على أساس استئنافه للنظر العقدي الموصول بالأثر لتكون بذلك تقعيداته العقدية الصيغة النهائية لعقائد أهل السنّة والجماعة في إطارها البرهاني العقلي، لذلك لقّب أبو الحسن الأشعري بناصر السنّة وإمام المتكلمين وحبر الأمّة[2]، وقد كان وسطًا بين الطرق كما ذكر ابن خلدون (828 هـ/ 1406 م)[3]، بين النفي الذي هو مذهب المعطّلة وبين الإثبات الذي هو مذهب المجسّمة والمشبهة[4].

أمّا أبو منصور الماتريدي فقد كان صاحب ثقافة واسعة شرعيًّا ولغويًّا وعقليًّا[5] نحتت من شخصه وجعلت فكره متوازنا، لذلك جعل كلّا من السمع والعقل أصلين يعرف بهما الدين[6]، فعدّ إمام المتكلمين ومصحّح عقائدهم[7].

---

(1) انظر: ابن عساكر أبو القاسم: تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، دار الفكر بدمشق، ط 2، 1399 هـ، ص 39.

(2) يراجع: ابن خلكان أحمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر بيروت د ط، 1972 م، 3/ 284.

(3) ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، تح: عبد الله الدرويش، دار يعرب دمشق، ط 1، 2004 م، 2/ 212.

(4) انظر: المقريزي تقي الدين: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، 1987 م، 2/ 356.

(5) يراجع: الغالي بلقاسم: أبو منصور الماتريدي: حياته وآراؤه العقدية، دار التركي للنشر، د ط، 1989 م، ص 53. والمغربي علي: إمام أهل السنّة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة، ط 2، 2009 م، ص 29.

(6) انظر: الماتريدي أبو منصور: كتاب التوحيد، تح: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر بيروت ومكتبة الإرشاد إستانبول، د ط، د ت، ص 66.

(7) انظر: اللكنوي الهندي أبو الحسنات: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت، ص 195.

في حين أنّ ابن تيمية (ت 728 هـ/ 1328 م) رغم انتمائه للمدرسة الأثرية الحنبلية التي تعطي الكلمة الأخيرة للنقل، فإنّه يطرح في إطار نظرية درء التعارض بين العقل والنقل انبناء المعرفة على هذين الأصلين، وأنّه كما قال: «ما جاء عن النبيّ ﷺ كلّه حق يصدّق بعضه بعضا وهو موافق لفطرة الخلائق، وما جعل فيهم من العقول الصريحة والقصود الصحيحة، لا يخالف العقل الصريح، ولا القصد الصحيح ولا الفطرة المستقيمة، ولا النقل الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ»[1].

3 – **الشخصية الباطنية الإسلامية:**

سبق بيان سمات الشخصية الباطنية في معرض البحث في الشخصية الغنوصية المسيحيّة، وتلك السمات هي أساسًا الاستعلاء والإباحية، وهما بدورهما ينسحبان على الشخصية الباطنية الإسلامية:

أوّلًا: الاستعلاء:

فمن مظاهر الاستعلاء عند الباطنية اعتبار أنفسهم متمايزين نسبًا وفكرًا عن غيرهم من الطوائف، فالشخصية الباطنية تربط نفسها انتماءً لبيت مقدّس (علي وآله) تعلي من شأنها وترفع من قدرها وتبث في تلك الشخصية نوعًا من التفاخر والزهو، ولعلّ ذلك يتضح فيما ذكره القاضي النعمان التميمي في الأرجوزة المختارة في قوله (بحر الرجز):

فَاخْتَصَّهُمْ بِالفَضْلِ والكَرامَهْ وجَعَلَ الحُجَّةَ والإِمَامَهْ
فيهِمْ، فلَمْ تَزَلْ علَيْهِمُ تَقْتَصرْ حتَّى انْتَهَتْ إلَى الإمَام المُنْتَظَرْ[2]

أمّا عن الاستعلاء الفكري فادعى الباطنية أنّ لهم علومًا ومناهج للمعرفة تجعلهم من الخواص فلا يفقه علمهم إلّا نهج طريقهم وهذه الشخصية تحقّر سائر ما عند المسلمين بنزعة الغرور والاستعلاء، يروي مصطفى غالب عن الباطنية: «إنّ لنا كتبًا لا يقف على قراءتها غيرنا ولا يطلع على حقائقها سوانا، ولا يعلمها الناس إلّا من قبلنا، ولا يتعلّم فكّ رموزها ومدلول إشاراتها إلّا من علّمناه، ولا يعلم صور حروفها إلّا من عرفناه»[3].

---

(1) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم: الرسالة العرشية، إدارة الطباعة المنيرية، د ط، د ت، ص 30.

(2) التميمي القاضي النعمان: الأرجوزة المختارة، تح: إسماعيل قربان حسين، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 1970 م، ص 32.

(3) غالب مصطفى: الحركات الباطنية في الإسلام، دار الأندلس بيروت د ط، د ت، ص 67.

ثانيًا - الإباحية:

عدّ ابن الجوزي أنّ من أصناف الباطنية قوم مالوا إلى عاجل اللذات[1]، لذلك فقد شرّعت الإباحية عند طوائف الباطنية موافقة لطبع شخصي فيهم، ويقول عن ذلك الغزالي: «المنقول عنهم الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع»[2]، فعدّوا شرب الخمور والملاهي شهوات من شاء فعلها ومن شاء تركها، ولا يرون في فعلها وعيدًا ولا في تركها ثوابًا كما ذكر ذلك الملطي عنهم[3].

وقد ذكر البغدادي عن سليمان بن الحسن القرمطي أنّه سنّ لأتباعه في البحرين والإحساء اللواط وأوجب قتل الغلام الذي يمتنع على من يريد الفجور به[4]، وسنّت عند القرامطة ليلة الإفاضة[5]، كما سنّ التشريق عند الإسماعيلية[6]. وعدّ من الفروض اللازمة والحق الواجب تقديم الرجال نساءهم لبعضهم عند النصيرية[7].

---

(1) انظر: ابن الجوزي أبو الفرج: القرامطة، ص 68.

(2) الغزالي أبي حامد، فضائح الباطنية، ص 46.

(3) الملطي: التنبيه والرد، ص 19.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 250.

(5) **ليلة الإفاضة**: أمر بها الجنابي أتباعه في دولة البحرين يجتمع خلالها الرجال والنساء، وتطفأ الأنوار ويمارسون الجنس دون تمييز بين المحللات والمحرمات (انظر: الخطيب محمد: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 165).

(6) **التشريق**: طقس ديني فرضه دعاة الإسماعيلية إبان الحكم الفاطمي في المغرب، يذكر موسى لقبال: «وانتشرت الآراء الإسماعيلية المتطرفة في غير القيروان ورقادة، حيث ظهرت في باجة وتونس وبجبال الونشريس وفي منطقة تاهرت، كلّ ذلك من أثر حركة الدعوة من منحرفين أو غلاة أو جهلة، ومن هؤلاء منيب بن سلمان المكناسي، الذي أظهر التشريق بجانب تاهرت، وفي جبال الونشريس في أرض المغرب الأوسط، وفي صورته المتطرّفة والإباحية، فافتتن السكان وتحللوا من القيود، وأباح الغوغاء وهواة اللذة لأنفسهم انتهاك الحرمات والأعراض حتى كان الرجل يدخل إلى حليلة جاره فيطأها، وزوجها ينظر إليه، ثم يخرج فيبصق في وجهه، ويصفع قفاه، ويقول: تصبر، فإذا صبر عدّ كامل الإيمان، وسمّي من الصابرة (يراجع: لقبال موسى: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، د ط، 1979 م، ص 425).

(7) انظر: الأذني سليمان أفندي: الباكورة السليمانية في كشف أسرار الدّيانة النصيرية، د ن، د ت، ص 93.

4 - **الشخصية الروحانية الإسلامية:**

سبق أن طرحت أنّ الشخصية الروحانية/ الروحية هي تلك التي تعطي للروح الأولوية في الاعتبار، وتتخذها منطلقًا في التفكير والسلوك على أساس أنّ الروح جزء مهمٌّ وأساسيٌّ في تركيبة الإنسان، فعند البحث عن العاطفة الدينية في الإسلام نجد أوجّ صفائها ونقائها وحرارتها شاخصة في الصوفيّ متجسّدة في شخصيته مكرّسة في حياته، لذلك يقول الغزالي: «إني علمت يقينًا أنّ الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأنّ سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلا، فإنّ جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»[1].

المطلب الرابع: قاعدة العامل النفسي ودورها في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة: قراءة في المؤتلف والمختلف:

سَيْرًا على نفس نهج المقارنة قصد الوقوف على الروابط الجامعة المؤسّسة لقانون نشأة الفرق، وفي إطار البحث عن العوامل النفسية والشخصية التي كانت سببًا في نشأة الفرق، فإنّه يمكن في هذا الصدد رصد جملة من النقاط، يمكن أن أحصرها في الآتي:

- **أوّلًا**: البحث في ظاهرة التفرّق في الأديان ليس بمعزل عن البحث في بواطن الشخصيات البشرية التي قادت نحو التفرّق في الأديان السماوية، إذ أنّ فهم السلوك الإنساني لا يخرج في ضبطه المعرفي عن مخرجات نظريات الشخصية في دائرة علم النفس[2]، خصوصًا وأنّ الوعي بالذات الفردي (الأنا) قد تكوّن ونشأ تديجيًّا عبر تاريخ (الأنا) الاجتماعي[3].

وأوّل ما يسجّل في هذا الصدد أنّ هناك حتمية علمية تفترض اختلاف الناس في الميول

(1) الغزالي أبو حامد: المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس بيروت لبنان، ط 7، 1967 م، ص 106.

(2) انظر: الرحمن محمد السيد: نظريات الشخصية، دار قباء القاهرة، القاهرة، د ط، 1998 م، ص 20.

(3) انظر: كون إيغور: البحث في الذات: دراسة في الشخصية ووعي الذات، تر: غسان نصر، دار معد دمشق سورية، د ط، د ت، ص 43.

والأهواء والاعتقادات والعواطف كما يختلفون في أشكالهم وألوانهم[1]، وعليه فإنّ اتخاذ الأفراد اعتقادات معينة هو مطلب نفسي مهم يساعد في تكوين الشخصية، وأنّ الاعتقاد بأنّ شيئًا ما هو صواب أو خطأ معطى نفسي تختلف فيه الناس في مستوى المضمون وما يرتبط به من انفعالات ومشاعر[2].

- **ثانيًا**: بالنظر إلى السلوك التديني للأفراد من زاوية سيكولوجية والنظر في ارتباطها بأنماط الشخصيات يتضح أنّها على عدّة أنماط يمكن حصرها كما أورد عبد الفتاح المهدي في ثلاث دوائر أساسية:

أ - دائرة السلوك (الإرادة والفعل): وينتج عنه التديّن الطقوسي، وأسميته بالشخصية المادية.

ب - دائرة المعرفة (الفكر): وينتج عنه التديّن المعرفي، أسميته بالشخصية العقلانية.

ج - دائرة الوجدان (العاطفة والانفعال والوجدان)، وينتج عنه التديّن الوجداني[3]، أسميته بالشخصية الروحانية.

وهذه الدوائر المحدّدة للسلوكات الدينية لا تشمل معتقدًا معينًا في تصوري، بل هي قاعدة نفسية مقرّرة يمكن تطبيقها على مختلف الأديان سماوية كانت أم وضعية، فمن خلال هذه الدوائر يمكن تقسيم الأفكار الدينية بحسب سلوكات وتوجّهات الشخصيات الدينية داخل كلّ دين.

- **ثالثًا**: يلاحظ أنّ الشخصية المادية كانت من القواسم المشتركة بين بعض منتحلي الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، فهذه الشخصية أرضية مشتركة في مستوى التفكير بين الفريسيين والكتبة من اليهود، وبين بعض التوجّهات البولسية في المسيحية، وتجسّدت عند عدد من الفرق

(1) انظر: وليم هنري: اكتشف شخصيتك، تر: عبد المنعم الزيادي، سلسلة دراسات سيكولوجية، العدد 16 مكتبة النهضة المصرية، د ط، د ت، ص 16 - 17.

(2) انظر: برافين لورانس: علم الشخصية، تر: عبد الحليم السيد وآخرون، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1، 2010 م، 1/ 225.

(3) انظر: المهدي عبد الفتاح: سيكولوجية الدين والتديّن، سلسلة الدراسات التربوية والنفسية، العدد 5، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر، ط 1، 2002 م، ص 36.

الإسلامية كالمشبّهة وبعض غلاة الشيعة، فتميّزت تلك الشخصية بالتفكير المادي المتّسم بالسطحية في التعامل مع النصوص، وغلبة المادة والشهوة، يصاحب هذا النمط من التفكير شعور عند تلك الشخصية بالاستعلاء والغرور تجاه الغير، وما إن ارتبط كلّ ذلك بالعنف والعدوان تجاه الغير إلّا وتولّدت فرق جديدة ذات منحىً إقصائي إرهابي كما هو ملاحظ عند الغيوريين من اليهود قديمًا والحركة الصهيونية حديثا، وكما هو معهود في الحقل الإسلامي عند الخوارج قديما، والحركات التكفيرية حديثا.

وبتحليل هذه الشخصية سيكولوجيًّا يظهر أنّها تعاني من سلوك تسلّطي راجع لضعف الضبط الانفعالي وللتصلّب العقلي، وإلى الإحساس بالعزلة والاكتئاب[1]، يقودانها إلى الانغلاق الفكري وإلى حماسة الوجدان وإلى تبنّي ممارسات عدوانية تجاه الآخرين[2]، ولا شكّ أنّها دوافع نفسية تساهم عند تواجدها في حقل ديني إلى ظهور توجهات دينية وتؤدي بالضرورة إلى التفرّق والتمايز المذهبي.

- **رابعًا**: يلاحظ عند المقارنة أنّ الشخصية العقلانية تعدّ من الشخصيات المشتركة كذلك بين الأديان السماوية الثلاثة، فهي بعد الاستقراء تتّسم بالتوازن والمقصدية، إذ لها هدف وغاية تحرّكها نحو النمّو والتطوّر والاندماج، كما هو مشاهد عند الصدوقيين والقرّائين والإصلاحيين اليهود، وكما هو ملاحظ أيضًا عند من توجّه في المسيحية نحو عقلنة الإيمان وتحريره من الأوهام كالسمساطية والآريوسية والبروتستانت، والأمر ذاته في الحقل الإسلامي في من توجّه نحو العقلانية كردّ فعل تجاه اللامعقولية الجبرية والحشوية أساسًا وغيرها من اللامعقوليات الدينية.

فهذه المقصدية في الأديان الثلاثة تظهر بجلاء نزوع تلك الشخصيات الدينية تجاه التدين المعرفي أو الفكري، فالمعرفة عندهم كما ذكر محمد المهدي تتوقف على الجانب العقلاني فقط، ولا تتعداه نحو دائرة السلوك أو الوجدان[3]، وهذا ما يسمّى في حقل علم النفس بتحقيق

---

(1) انظر: إبراهيم عبد الستار: مقال: السلوك التسلّطي من واقع البحث النفسي العربي، شبكة العلوم النفسية العربية، الرابط:
http://arabpsynet.com/Documents/DocSattarAuthoritarianBehavior.pdf

(2) انظر: المهدي محمد: علم النفس السياسي، مكتبة الأنجلو المصرية مصر، ط 1، 2007 م، ص 153.

(3) انظر: المهدي محمد: سيكولوجية الدين والتديّن، ص 36.

الذات الذي يتوقف عليه الكمال البشري من جهة تفعيل العقل بما هوخصيصة بشرية وأداء وظائفه على أكمل وجه[1].

- **خامسًا**: الشخصية الروحانية هي تلك الشخصية التي تجمع في تمظهراتها الدينية بين الآسيني والحسيدي في اليهودية وبين الرهباني في المسيحية، وبين الصوفي في الإسلام، تلك الشخصية التي تعطي للروح عند الإنسان أولوية مطلقة في الحقيقة والمعرفة، وعليه فإنّها اختارت لنفسها نهجًا مغايرًا في التفكير والممارسة في الأديان السماوية، وعن ذلك يقول عيد الدرويش: «وتفرّق معتنقو هذه الديانات السماوية فرقًا وطوائف ومِللًا ونِحَلا، كلّ ينشد ضالته بناءً على تباين العقول والميول والرغبات لتختّص من هذه المجتمعات الدينية أتباع ممن اتسموا بصفات روحية وخلقية، جعلتهم أكثر ميلًا للعشق الإلهي، وقادتهم الشريعة بكلّ معانيها لأن يصبحوا أصحاب صفّة وتصوّف»[2].

وبتسليط الضوء على تلك الشخصية سيكولوجيًّا يتضح أنّها في الأديان الثلاثة تخضع لمنطق التجربة العملية والذوق والوجد والاندفاع العاطفي نحو كلّ معاني الخير والفضيلة والصلاح والصفاء وسلوك طريق الله، فهي تجربة خاصة، وعنها يقول سيريل بييرت: «وأخصّ صفات المتصوّف أنّه ينشىء أو يكتشف في نفسه تجربة لا تحدث مرة واحدة، ولكنّها تحدث باستمرار خلال حياته، تلك هي حالة عقلية معينة، إذا لابسته - أي المتصوف - لم يفكّر في الله فحسب، ولكن يحس به ويدركه إدراكًا قاطعا، وهذه الظاهرة خاصة وغريبة، نصادفها في كثير من الديانات المختلفة خلال العصور، وأوصافها تتشابه تشابهًا عجيبًا.



(1) انظر: عويضة كامل محمد: علم نفس الشخصية، ص 12.

(2) الدرويش عيد: فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد دمشق سورية، ط 1، 2006 م، ص 99.

المبحث الثاني:
قاعدة التأثير الاجتماعي ودورها
في نشأة الفرق في الأديان السماوية

★ تمهيد:

يقول يوسف شلحت: «قد تكون الدّيانة عاطفة فردية ونفسية قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية مشتركة، غير أنّها لا تحيا ولا تأخذ جسمًا إلّا- في المجتمع، إذ أنّ احتكاك الفرد بالفرد يزكيها وينشرها، ويجعل لها كيانًا مستقلًّا عن إرادة الفرد»[1]. وعليه فإنّ الفرق داخل الدين الواحد تعتبر ظاهرة دينية إلّا أنّها كذلك تتجلّى سوسيولوجيًّا في شكل نظم اجتماعية خاصة وفي طريقة عيش متفرّدة، فيكون بذلك الدافع الاجتماعي لنشأتها أساسيا، وعليه فيعدّ التفرّق العقدي ضرورة اجتماعية حتمية يمكن استجلاؤها من خلال التركيز عند البحث في الأديان الثلاثة على التأثيرات الاجتماعية التالية:

1 - الشعور الجمعي المشترك[2] وتأثيره في نشأة الفرق.

2 - العامل الطبقي وتأثيره في نشأة الفرق .

3 - العامل العرقي وتأثيره في نشأة الفرق.

المطلب الأوّل: التأثير الاجتماعي ودوره في نشأة الفرق اليهوديّة:

لمّا كان البحث في التأثيرات الاجتماعية لنشأة الفرق في الدّيانة اليهوديّة، فإنّه يمكن الانطلاق من مقولة عبد الوهاب المسيري: «هناك أشكال لا حصر لها ولا عدد من الجماعات

---

(1) شلحت يوسف: نحو نظريّة جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي بيروت لبنان، ط 1، 2003 م، ص 44 - 45.

(2) الشعور المشترك: يعرّف بأنّه: «مجموعة التصوّرات والعواطف والأحوال النفسية خلقتها الوحدة الاجتماعية، وهي تعيش في جوّ غير المحيط الفردي، وتعبّر عن أهداف المجتمع وغاياته السامية، وتتمثّل للأفراد على هيئة أوامر لا بدّ من تنفيذها» (يراجع: شلحت يوسف: ن م، ص 34).

الوظيفية تختلف باختلاف احتياجات كلّ مجتمع ومراحل تطوّره وخطابه الحضاري»[1]، في إشارة إلى الجماعات الدينية اليهوديّة التي ظهرت قديمًا وحديثًا، وكانت العوامل الاجتماعية حاسمة في نشأتها، ويمكن حصر تلك التأثيرات في ثلاثة عوامل اجتماعية أساسية:

1 - الشعور المشترك ودوره في نشأة الفرق اليهوديّة:

الشعور المشترك عامل مهمٌّ يمكن رصده في نشأة أغلب الفرق اليهوديّة، فهي مدفوعة بوحدة الهدف ووحدة الشعور والعواطف بين منتسبيها، لهم نفس الانفعالات ونفس ردّات الفعل.

ومن أمثلة ذلك فرقة السامريين فقد ارتبطت شعوريًّا بمنطقة جغرافية مخصوصة (السامرة)[2]، تجمعهم نفس الجذور وهو وجودهم قبل الغزو الآشوري لفلسطين، وقد مرّوا بنفس الأطوار التاريخية، وحافظوا في آخر عهد القضاة على مركز عبادتهم (جبل جرزيم)، وبذلك حافظوا على استقلاليتهم المذهبية وقويت بينهم الروابط الاجتماعية وتغذّى الشعور المشترك، لذلك عارضوا في عهد الملوك التميز الاجتماعي والسياسي المفروض عليهم من مملكة الجنوب[3]، أضف إلى ذلك دفاعهم عن مدينتهم والحفاظ على خصوصيتها الدينية أمام التدخّل الفارسي واليوناني والروماني[4]، فصاروا بذلك جماعة دينية وظيفية دافع نشأتها وتماسكها كان اجتماعيًّا وهو الشعور المشترك.

ولكن لم يكن ذات الشعور قويًّا بين الصدوقيين باعتبارها طبقة كهنوتية نخبوية قائمة على مصالح مادية مرتبطة بالهيكل اختفت مع هدمه سنة سبعين ميلادي[5]، بخلاف الآسينيين فقد طغى عليهم الشعور المشترك إذ يجمعهم هدف واحد وهو التطهّر والانعزال ويمارسون نفس الطقوس مع الإيمان بنفس المعتقدات، لذلك يعدّ الشعور المشترك مهمًّا في بلورة هذه الفرقة، ومن مظاهر ذلك ما أورده عبد المجيد همو بأنّهم: «متضامنون وخاصة بعد أن يقسم أحدهم

---

(1) المسيري عبد الوهاب: الجماعات الوظيفية اليهوديّة، دار الشروق مصر، ط 2، 2002 م، ص 213.

(2) انظر: الصاحب إياد: السامريون: الأصل والتاريخ، ص 24.

(3) ن م، ص 36.

(4) انظر: شريدة محمد وغوراني عمر: الطائفة السامرية، ص 37 وما بعدها

(5) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 323.

اليمين التي ينضمُّ فيها إلى الفرقة، ثم لا يحلفون بعده يمينا»[1].

ونفس الأمر مع الفريسيين فقد بقوا محافظين على الشعور المشترك بينهم على أساس أنّهم في رأيهم الوارثون لشريعة موسى والموجّهون للمجتمع اليهودي نظرًا لأغلبيتهم[2]. وقد كانت لهم نفس هيكلية القيادة الدينية في كافة الأطوار التاريخية سواء في شكلها الوسيط - الربانيون - أو شكلها الحديث - الأرثوذكسية اليهوديّة - .

2 - العامل العرقي الاثني ودوره في نشأة الفرق اليهوديّة:

لا شكّ أنّ اختلاف الأعراق عاملٌ مهمٌّ في ديناميكية الحضارة العالمية، وفي بلورة التراث الإنساني عمومًا وفق طرح كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss[3]، ولكنّه عاملٌ أساسيٌّ كذلك في تفرّق اليهود على وجه الخصوص، ولا سيما أمام الادّعاء القائل بأنّ هناك عرقًا يهوديًا مستقلًّا محافظًا على وحدته ونقاوته عبر العصور[4].

إذ يلاحظ بالاستقراء والتتبّع مدى تجذّر الخلاف اليهودي - اليهودي الراجع إلى أسباب عرقية، ولك أن ترى الخلاف بين السامريين واليهود: فالسامريون يدّعون انتسابهم إلى ثلاثة من أسباط بني إسرائيل الاثني عشر (سبط لاوي - سبط ليفي - سبط بني يعقوب)[5] وينفون عن غيرهم من اليهود نقاوة عرقهم اليهوديّ خصوصًا بعد السبي البابلي وذوبان اليهود المهجّرين مع غيرهم من الشعوب التي احتلتهم، لذلك يعتبر السامريون أنفسهم أنقى عرقًا خصوصًا مع منعهم الزواج المختلط[6]، حتى أنّهم يختلفون فيزيولوجيًّا مع سائر اليهود (سواء من جهة قصر القامة ولون البشرة والشعر وشكل الأنف)[7].

---

(1) همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة، ص 68.

(2) انظر: ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 252.

(3) انظر: شتراوس كلود ليفي: العرق والتاريخ، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص 5.

(4) انظر: لفيف من المؤلفين: الاثنيات والعرقيات والطوائف اليهوديّة في إسرائيل، ص 11.

(5) انظر: شريدة محمد: الطائفة السامرية، ص 30.

(6) انظر: الغنيمي عبد الفتاح: شعوب إسرائيل وخرافة الانتساب للسامية، العربي للنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 2002 م، ص 100.

(7) انظر: حمدان جمال: اليهود أنثروبولوجيا، ص 127.

ونفس هذا التأثير العرقي كان فارقًا في مزيد تعميق الخلاف بين اليهود الشرقيين (السفارديم) واليهود الغربيين (الإشكناز)، فالسفاردي من منظور فيزيولوجي - أنثروبولوجي أشبه بعنصر البحر المتوسط في حين أنّ الإشكنازي أشبه بالصقالبة الشماليين وفق المقارنة التي أقامها جمال حمدان[1]، هذا الخلاف الفيزيزلوجي وإن كان ينفي ادعاء نقاوة العرق اليهودي، فإنّه يثبت دور الخلاف حول العرق في الخلاف العقدي والمذهبي، وعن ذلك يقول المسيري: «وقد اتضحت الخلافات العرقية في الدولة اليهوديّة بشكل مثير لا يمكن الجدل بشأنه، فاليهود الإشكناز شقر ويهود الفلاشاه سود ويهود بني داكنو اللون (الذين جاؤوا من الهند) لا يمكن أن ينتموا إلى عرق واحد مهما بلغت الادّعاءات العنصرية (الصهيونية أو المعادية لليهود) من حنكة وموضوعية»[2].

3 - العامل الطبقي ودوره في نشأة الفرق اليهوديّة:

إذا ما علمنا أنّ الطبقات الاجتماعية هي: «أشكال يمكن أن تتخذها التصوّرات التي نبنيها حول المجتمع وحول التفاوتات الاجتماعية التي نجدها فيه، وتنظيم هذه التفاوتات ومآلها، هذه التصوّرات تسمح بتفسير ظواهر التفاوتات»[3]. فلا شك أنّ المجتمع اليهوديّ قد عاش في بعض فترات تاريخه تفاوتًا اجتماعيًّا قسّمه إلى طبقات وفق معيار الثروة والجاه.

ولكن الذي يهم في هذا الصدد أنّه عند ارتباط طبقة اجتماعية ما بتوجه دينيّ خاص، فإنّ ذلك يكون عاملًا مساهمًا في نشأة تلك الفرقة في إطار الفعل وردّ الفعل، إذ ينشأ الدين وداخله الفرق كشكل من أشكال الردّ على الظروف والعلاقات اللاإنسانية[4].

وفي إطار تسليط ذلك على الفرق اليهوديّة، يظهر أنّ الصراع بين الصدوقيين والفريسيين هو صراع عقدي بالأساس، ولكن هذا تصوّر سطحي، فإنّ من أسباب تفرّقهم واختلافهم يرجع

(1) انظر: ن م، ص 151.

(2) المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 1/ 58.

(3) لوميل يانيك: الطبقات الاجتماعية، تر: جورجيت الحداد، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط 1، 2008 م، ص 7.

(4) انظر: ياسين بوعلي: الثالوث المحرّم: دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة بيروت، ط 2، د ت، ص 20.

في بعد من أبعاده للتفاوت الطبقي والصراع حول الثروة، إذ يعتبر الصدوقيون أنفسهم ممثلي النبالة الكهنوتية التي حصلت على السيطرة اليهوديّة.

وعن ذلك يقول المسيري: «بوصفهم طبقة كهنوتية مرتبطة بالهيكل، يعيشون على النذور التي يقدّمها اليهود، وعلى بواكير المحاصيل، وعلى نصف الشيقل الذي كان على كلّ يهودي أن يرسله إلى الهيكل، الأمر الذي كان يدعم الثيوقراطية الدينية التي تتمثل في الطبقة الحاكمة والجيش والكهنة، كما كانوا يحصلون على ضرائب عينية وهدايا من الجماهير اليهوديّة، وقد حوّلهم ذلك إلى طبقة أرستوقراطية وراثية تؤلّف كتلة داخل السنهدرين»[1].

وطبيعي أن يقابل ذلك تيار شعبي، فتظهر طبقة مضادة ترجمت عقديًّا في فرقة الفريسيين ممّا ساهم في تمايزهم عن الصدوقيين .

ونفس هذا العامل - الصراع الطبقي - كان بدوره مؤجّجًا للخلاف العقدي بين الغيوريين والفريسيين، إذ أنّ الفريسيون قد تحالفوا مع الرومان، واعتبرت نفسها طبقة حاكمة مدعومة من السلطة الرومانية تفرض الضرائب وتمعن في استغلال الفقراء من اليهود، ما ولّد ثورة اجتماعية عنيفة قادها الغيوريون، بخلاف الآسينيين فقد آثروا الانعزال والابتعاد عن الصراع الطبقي، وجنحوا نحو الاشتراكية في الثورة إذ: «يتولى كلّ واحد منهم مهمّة من مهمات الحياة اليومية، وحياتهم أقرب إلى الحياة الاشتراكية، فليس لأحدهم شيء خاص به»[2].

ويلاحظ كذلك أنّ التفاوت الطبقي لم يكن عاملًا مساهمًا في تفرّق اليهود قديمًا فحسب، بل حتى حديثًا فقد أذكى التفاوت الطبقي الصّراع بين الإشكناز والسفارديم سواء في أوطانهم الأم أو حتى في دولة الكيان الصهيوني، فيسجّل بقوّة هذا التفاوت الطبقي بين الإشكناز أصحاب المال والثروة والمناصب السياسية والعسكرية - يهود من درجة أولى -، في مقابل انحطاط السفارديم اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا في دولة الكيان الصهيوني[3].

(1) المسيري عبد الوهاب: ن م، 5/ 323.

(2) همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 68.

(3) انظر: حسن محمد خليفة: الشخصية الإسرائيلية: دراسة في توجهات المجتمع الإسرائيلي نحو السلام، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، مركز الدراسات الشرقية القاهرة، د ط، د ت، ص 9 - 10.

المطلب الثاني: التأثير الاجتماعي ودوره في نشأة الفرق المسيحيّة:

1 - الشعور المشترك ودور القيادة الدينية في نشأة الفرق المسيحيّة:

لا شكّ أنّ الشعور المشترك كان سِمَةً اجتماعية ملازمة للفرق في كافة الأديان، خصوصًا إذا ما دعمت بقيادة دينية وزعامة روحية تعزّز التفرّق وتدفع نحو التمايز والتباين بين الفرق، كما هو الأمر في الدّيانة المسيحيّة.

ويتضح هذا من خلال الجدول التالي:

الفرقة	القيادة الدينية	الشعور المشترك
اليهو- مسيحية	يعقوب "أخوالرب"[1]	يقول ج. ويتلر: «لقد كانوا إسرائيليين مخلصين، ولكنّهم نجحوا في أن يجمعوا الكمال الإنجيلي إلى الالتزام الدقيق بوصايا الناموس القديم، ولم يؤد خراب أورشليم ودمار الهيكل (في العام 70 ميلادي) إلى القضاء على نزعتهم القومية وحلمهم المسيحاني، وكانت المدينة المقدسة مركزهم»[2].
المرقيونية	مرقيون[8]	بالإضافة إلى سعيهم للتوفيق بين الغنوصية والمسيحيّة، فقد جمعتهم كنيسة قوية في آسيا (آرمينيا) وفق تراتبية هرمية من الأساقفة وكهنة الرعايا والشمامسة ما شجع على الشعور الجمعي خصوصًا في القرن الثاني والثالث، ساعد على نشر فكرهم في كل من قرطاجنة والإسكندرية

(1) كان ابنًا ليوسف ومريم، ولم يكن من الأسباط الاثني عشر، ولكن دعي رسولاً وشغل مركزًا بارزًا في الكنيسة في أورشليم، وعرف بغيرته على الناموس (يراجع: لفيف من المؤلفين: دائرة المعارف الكتابية، 8/293).

(2) ويتلر ج: الهرطقة في الغرب، ص 50.

(3) ورد في موسوعة آباء الكنيسة ما نصه: «كان مارقيون أوماركيون Marcon أكثر جدية وعلمية وخطورة من سائر الغنوصيين، وكان مليئًا بالطاقة والغيرة للتغيير وكان قلقًا خشنًا غريب الأطوار». (لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 250/ 1).

الفرقة	القيادة الدينية	الشعور المشترك
	وأنطاكيا(1).	
الآريوسية	آريوس	جمع متّبعوها انتصارهم للعقلانية ورفضهم لمبدأ التثليث يقول جون ويتلر: «لقد كانت الهرطقة الآريوسية خطيرة بوجه خاص، بفعل توفيقيتها الفلسفية الدينية الحاذقة، ودعاوة كان يدعمها بذكاء مؤّسسها الثاقب وحماس أنصاره»(2).
النسطورية	نسطوريوس	عزّز الشعور المشترك لديهم ارتباطهم برقعة جغرافية معينة (سوريا وتركيا وشمال العراق) حتى سموا بالآشوريين، وكذلك جمعتهم اللغة السريانية، وقد شهدوا نفس الأطوار التاريخية من اضطهاد الكنيسة الكاثوليكية والفارسية الساسانية لهم، ولم يسترجعوا حريتهم الدينية إلّا بعد الفتح الإسلامي ما ضمن لهم البقاء كأقلية دينية موجودة لليوم(3).
الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية		كنيسة واحدة جامعة يجمعها دستور الإيمان، وتستمد وحدتها من وحدة العقائد والأسرار وتتسم بطابع المرونة في إحداث كنائس محلية وفق نظام كنسي خاص يعزز وحدة الشعور بالانتماء لمنتسبيها(4).
الكنيسة الغربية الكاثوليكية	البابا وات	قامت على أساس أنها الوريث الشرعي لبطرس الرسول

(1) انظر: ويتلر جون، م ن، ص 66. خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات إلى ظهور الإسلام، ص 80.

(2) ويتلر ج: ن م، ص 80.

(3) انظر: زكي عزت: كنائس الشرق، دار الثقافة القاهرة، ط 1، د ت، ص 98. والمسيحيّة: نشأتها الدينية وأصول عقائدها، ص 92.

(4) انظر: كونيارس أنتوني: الأرثوذكسية قانون إيمان لكل العصور، دار يوسف كمال للطباعة مصر، ط 1، 2005 م، ص 264.

الفرقة	القيادة الدينية	الشعور المشترك
		خليفة المسيح عبر سلسلة من الأساقفة بلا انقطاع، وغذّت الشعور المشترك بعصمة الباباوات وسلطة كنيسة روما، ومن خلال استمداد عقائدها من قرارات المجامع المسكونية[1].
البروتستانت	مارتن لوثر جون كالفن	التقت طوائف البروتستانتية حول وجوب الإصلاح ورفض سلطة البابا المركزية والدعوة إلى الرجوع إلى الإنجيل دون[2] سواه فشكّل ذلك شعورًا موحّدًا دفعها للنشأة والظهور .

2 - العامل العرقي الاثني ودوره في نشأة الفرق المسيحيّة:

انطلاقًا من طرح كلود ليفي شتراوس الذي يرى أنّ التنوع العرقي له تأثير في اعتناق تفسيرات ثقافية وأخلاقية معينة[3]، إذ أنّ لكلّ عرق قابلية غريزية لقبول طرح ثقافي معين دون غيره، ومن جملة الأطروحات الثقافية: تبنّي آراء عقدية لفرق معينة مثلما هو حاصل في الدّيانة المسيحيّة، فبالنظر إلى تاريخ نشأة فرقها، فقد كان الدافع العرقي حاسمًا في بروز آراء دينية وتجذّرها واحتضانها.

فعلى سبيل التمثيل: فقد نشأت الفرق اليهو- مسيحية في حاضنة العرق اليهودي/ العبراني، وتطبّعت بطابعه في تفسيراته للمسيحية، ومنها الأبيونية فقد نشأت بين اليهود في فلسطين والمناطق المجاورة لها مثل قبرص وآسيا الصغرى[4]، بخلاف البعثات التبشيرية البولسية فقد انتشرت خارج فلسطين ما شكّل لها طابعًا مخالفًا في الفهم والتفسير للمسيحية.

وإن كانت الفرق الغنوصية قد توزّعت جغرافيًّا في أرجاء متعددة من العالم المسيحي فإنّ أشهر تلك الفرق (المرقيونية) ترعرعت في آسيا الصغرى.

---

(1) انظر: رستم سعد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم، ص 68.

(2) انظر: عقيل إنعام: طوائف البروتستانتية وعقائدها، مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، جدة، ط 1، 2013 م، ص 55 - 177.

(3) انظر: شتراوس كلود ليفي: العرق والتاريخ، ص 8.

(4) انظر: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 19.

والملاحظ أنّ أغلب الفرق والتي عدّت هرطقات في المفهوم الكاثوليكي نبعت من الشرق، وأساسًا من مدينتين أساسيتين (هما: الإسكندرية وأنطاكيا)، ويعدّ أوّل شرخ حقيقي بين الشرق والغرب هو ظهور الآريوسية في الإسكندرية، وعن ذلك يقول أندرو ميلر: «كانت البدعة الآريوسية النتيجة الطبيعية لتطوّر الغنوصية. وإذ كانت مدينة الإسكندرية مهد المباحثات في مسائل الغيبيات وتفصيلاتها، صار أنسب مكان لظهور الآريوسية فيها. ولا غرابة في ذلك، فقد مهّد السبيل إليها بولس السمساطي وسابيليوس الليبي، إذ ناديا في القرن الثالث بما هو مشابه لتعليم آريوس في القرن الرابع»[1].

أمّا في أنطاكيا فشهدت ميلاد النسطورية، فقد كان الطابع العرقي والقومي حافزًا في نشوئها وتطوّرها، يقول نهاد خياطة: «ويبدو أنّ العامل القومي هو الذي كان وراء استخدام هؤلاء الأساتذة للغة السريانية - أي متبعي النسطورية - وحدها في شعائرهم الدينية ومؤلّفاتهم العقدية، وبذلك انفصلوا انفصالًا تامًّا عن اللغة اليونانية وعن كلّ صلة لهم ببيزنطة»[2]، في مقابل بقاء الملكانية محافظة على طابعها البيزنطي ولغتها اليونانية في الغرب المسيحي.

المطلب الثالث: التأثير الاجتماعي ودوره في نشأة الفرق الإسلامية:

1 - عامل الشعور المشترك ودوره في نشأة الفرق الإسلامية:

ينسحب هذا العامل الاجتماعي بدوره على الفرق الإسلامية ليكون سببًا في نشأتها كما كان سببًا في نشأة الفرق في الأديان اليهوديّة والمسيحيّة، فالشعور الجامع والذي هو رائج بين أبناء الفرقة الواحدة والذي يسمّى بالضمير الجمعي يضمن التماسك الاجتماعي[3]، إذ تغذيه المعتقدات المشتركة والطقوس الموحّدة التي تعدّ عامل ضغط اجتماعي للأفراد[4]، خصوصًا

---

(1) ملر أندرو: مختصر تاريخ الكنيسة، ص 155.

(2) خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات وحتى ظهور الإسلام، ص 98.

(3) **مصطلح التماسك الاجتماعي**: (أو التضامن الاجتماعي) مصطلح معتمد في الأبحاث الأنثروبولوجية يشير إلى ضمان وحدة الجماعة في نظام كلي متناسق (يراجع: شميث شارلوت، موسوعة علوم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، تر: لجنة علمية بإشراف محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، ط 2، 2019 م، ص 232).

(4) الخريجي عبد الله: علم الاجتماع الديني، ص 84.

في ظلّ خضوعهم لتنظيم ديني سلطوي قائم على الجبر كما أوضح ماكس فيبر Max Weber (1338 هـ/ 1920 م)[1].

وبتطبيق ما تقدّم على الفرق الإسلامية، يلاحظ أنّ الفرق التي خالفت جمهور المسلمين في بداية الانشقاق الطائفي كالخوارج قد دفعها ذلك الانشقاق إلى الانزواء والانفصال عقديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا وتنظيميا، ما ساهم في تغذية الشعور المشترك بين أفرادها، إذ أنّ كلّ طائفة من طوائف الخوارج تسمّت باسم منشئها من أجل ضمان السلطة الدينية، ولضمان الاستقلال الجغرافي دفع ذلك الفرق إلى تكفير دار مخالفيهم، واعتبار أرضهم أرض هجرة وإسلام، ما ينعكس على الترابط الاجتماعي بين أبناء الطائفة الواحدة من الخوارج، لتكون النتيجة ظهور ضمير جمعي موحّد يربط بينهم، وليس أدلّ على ذلك ما أثر عن طلب الإمام علي بن أبي طالب حين طلب من الخوارج أن يدفعوا له بقتلة عبد الله بن خباب، فقالوا: «كلّنا قتلته»[2]، ليظهر بهذا شدّة الشعور المشترك وقوّة اللحمة بينهم ما يمكن أن يعدّ عاملًا اجتماعيًّا مساهمًا في نشأتها.

ونفس الأمر مع الشيعة، إذ الشعور المشترك - كما أوضح صادق عباس الموسوي - بين الأفراد بالانتماء كما أنّ لهم نفس الأهداف والغايات، جعلها تتمايز عن غيرها من الطوائف الإسلامية[3].

فالشيعة بكافة طوائفها تجمعها جملة من المشاعر المشتركة، منها:

- أولًا: الشعور بالانتماء لبيت النبوّة من جهة ارتباطهم بنسل الإمام علي.

- ثانيًا: الشعور بالحيف والظلم السياسي من قبل الأمويين.

- ثالثًا: الشعور بالرفض للمحيط الثقافي والاجتماعي في العهد الأموي والقطيعة الكاملة معه، فالرفض - كما قال وجيه قانصو- هو: «فعل جمعي لبناء مواقف مشتركة، وتكوين تيّار

---

(1) فيبر ماكس: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1، 2011 م، ص 93.

(2) انظر: ابن كثير إسماعيل: البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، د ط، 1990 م، 7/ 311.

(3) انظر: الموسوي صادق عباس: التنشئة الاجتماعية والالتزام الديني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2017 م، ص 167.

شعور مشترك، تأخذ معه الجماعة خصائص موحّدة ومتبلورة»[1].

ويلاحظ في سياق آخر أنّ الشعور المشترك الجامع بين أعلام الاعتزال هو التفكير اللاهوتي الحرّ كما ذكر كارل بروكلمان Carl Brockelmann (1375 هـ/ 1956 م)[2]، فدفعها ذلك الشعور إلى تبني آراء عقدية مخالفة لما هو حاصل عند غيرها من الفرق انتصارًا للحرية والعقل، كالقول بمبدأ الحرية المطلقة للإنسان وبمبدأ المنزلة بين المنزلتين.

وبالنظر في تاريخ نشأة الفرق الباطنية، يلاحظ وجود تماسك تنظيمي ودعوي بين أعضائها، ولا شكّ أنّ هناك شعورًا مشتركًا يسري بينهم، يساهم في انفصالهم وانعزالهم عن غيرهم من الفرق ويغذّي الروابط الدينية بينهم، ولا شك كذلك أنّ الشعور المشترك يلخّص على حدّ قول بندلي جوزي في: «الدفاع عن حقوقها الاقتصادية والاجتماعية، وذلك بجمع كلمة أعضائها وتكوين جمعيات أو حلقات منها موثوقة العرى مرتبطة بنظام واحد وغاية واحدة ووسائل واحدة»[3].

2 - العامل الطبقي ودوره في نشأة الفرق الإسلامية:

كان للتغيّرات الاجتماعية التي شهدها المجتمع الإسلامي إبان الخلافة الراشدة وما تلاها من حكم الأمويين والعباسيين كبير الأثر في نشأة الفرق في تاريخ الإسلام، خصوصًا مع تفشّي ظاهرة الطبقية، والتي تولّدت أساسًا من توجّه الخلافة نحو المركزية المطلقة، إضافة إلى ما خلفته الفتوحات من تكديس للثروات وإشكاليات كمسألة تقسيم الأراضي الزراعية ومسألة توزيع الخراج، وكذلك نموّ النشاط التجاري إلى جانب النشاط الفلاحي[4].

---

(1) قانصو وجيه: الشيعة الإمامية بين النصّ والتاريخ: دراسة في مراحل التكوين الأولى، دار الفارابي بيروت، ط 1، 2016 م، ص 299.

(2) انظر: بروكلمان كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط 5، 1968 م، ص 208.

(3) جوزي بندلي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، سلسلة إحياء التراث الثقافي الفلسطيني العدد 4، جمعية الصداقة الفلسطينية – السوفياتية، ط 2، 1981 م، ص 220.

(4) يراجع: فلهاوزن يوليوس: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، تر: محمد أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ط 2، 1968 م، ص 28.

هذه الظروف أفرزت طبقات اجتماعية متفاوتة خصوصًا في زمن حكم بني أميّة[1]، إذ بعد فقدانهم لسلطتهم السياسية مع ظهور الإسلام، وجدوا فرصة في تولّي سيدنا عثمان بن عفان للخلافة، فازداد نفوذهم خصوصًا مع توليهم إمارة الأمصار المفتوحة، ما خوّل لهم الاستئثار بثرواتها على حساب شعوبها، هذا الأمر غذّى روح التمرّد والعصيان خصوصًا في الكوفة والبصرة ومصر، أدّى ذلك لمقتل سيدنا عثمان، والتجأ الأمويون للشام مؤسّسين بذلك للأرستقراطية التي ترسّخت مع وصولهم للحكم[2].

فقد كانت مظاهر الترف والبذخ وتملّك السلطة والنفوذ أسبابًا زادت في تعمّق التمايز الطبقي، فأفرز ذلك صراعًا سياسيًّا واجتماعيا، مهّد لظهور توجّهات سياسية ترجمت في شكل فرق عقدية، وعن ذلك يقول أحمد المشرقي: «سترتدي هذه الصراعات لاحقًا أغلفة دينية (عقدية) ستظهر في شكل مقالات كلامية عندما تتحوّل هذه القوى السياسية والاجتماعية إلى فرق»[3].

فالخوارج عارضت خلافة سيدنا عثمان ومن جاء بعده واعتبرتها أرستقراطية حاكمة، بحكم سيطرتها على القبائل العربية، فكانت معارضة الخوارج معارضة في أحد أبعادها معارضة للنظام الاجتماعي القائم، وبحكم تشكيلاتها البدوية اعتبرت الخوارج حركات إنعاش للبداوة

(1) يقول محمد عابد الجابري: «كانت الأرستقراطية القبلية زمن الأمويين - كما هو شأنها دائما - تحتقر الصناعات والمهن وتعدّها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: «إن الحمق يوجد في الخياطة والمعلمين والغزالين لأنّها من صناعات أهل الذمة»، وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق بـ«القرشي» وهو من أشراف القبيلة، وكانوا يقولون: «ليس ينبغي لقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلّا علم الأخبار: أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم، وكذلك كان الحال، فبينما كانت أرستقراطية «القبيلة» تعيش من الغنيمة وتجمع من الفيء والعطاء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف، كان الموالي محرومين من أي نصيب في الغنيمة، حتى ولو شاركوا في الفتح جنودا، لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليم» (الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 4، 2004 م، ص 245).

(2) انظر: جيب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، تر: إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين بيروت، ط 3، 1979 م، ص 9.

(3) المشرقي أحمد: ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي، ص 281.

العربية زمن الجاهلية التي يقوم نظامها الاجتماعي على الإغارة وأخذ الأتاوة[1].

أمّا التشيّع فقد كان ردّ فعل لسياسة بني أميّة تجاه الأراضي المفتوحة، إذ سعوا إلى توطيد أركان ملكهم على حساب الطبقات الممحوقة، فقد قطعوا مع سياسة الخلفاء الراشدين في مسألة الجزية والخراج وتوزيع العطايا خصوصًا في العراق والشام، إذ كان لكلّ مسلم راتب يقتطع من المداخيل في إطار منظومة عادلة خصّص لها سيدنا عمر بن الخطاب ديوانًا خاصًّا[2]، ولكن في عهد خلفاء بني أميّة تغيّرت سياسة الدولة في هذا الإطار بحسب كلّ خليفة، وأعطي لعمال الجباية والخراج سلطات واسعة في جمع الخراج والجزية وإعادة توزيعها بما يضمن مصالح السلطة الحاكمة، بل وصل الأمر حدّ أنّ من يحصل من العمال والولاة خراجًا وجزية أكثر من غيره يضمن لنفسه البقاء في وظيفته[3]، وقد وصل منطق التملّك حتى قيل - فيما نسب لسعيد بن العاص بن أميّة - عن أرض العراق: «إنّما السواد بستان قريش ما شئنا أخذنا وما شئنا تركنا»[4]، وطبيعي أن يولّد هذا الأمر حنقًا وسخطًا نتيجة غياب العدالة الاجتماعية ما ساهم بالضرورة في التوجّه نحو المعارضة السياسية التي يكون التشيّع أبرز عناوينها.

في حين أنّ التصوّف ظهر في النصف الثاني من القرن الثاني[5] للهجرة في العراق كظاهرة زهدية جاءت في سياق تاريخي وحضاري مخصوص، إذ كانت ردّة فعل لتشكّل الطبقية في المجتمع الإسلامي في بداية تاريخه خصوصًا مع ظهور الأرستقراطية الأمويّة وما صاحبها من مظاهر بذخ وترف، وانغماس في ملذات الدنيا[6]، فصار بذلك ثورة روحية ضدّ نظام اجتماعي

---

(1) انظر: فياض عبد الله: محاضرات في تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، مطبعة الإرشاد بغداد، ط 1، 1967 م، ص 87 - 88.

(2) انظر: أبي يوسف إبراهيم: الخراج، دار المعرفة لبنان، د ط، 1979 م، ص 24 - 25.

(3) انظر: قحّة عبد القادر: دراسة تأصيلية لنظرية الإمامة لدى كلٍّ من الزيدية والاثني عشرية، رسالة دكتوراه، إشراف: الدكتور علي الشابي، الكلية الزيتونية تونس، 1985 م، ص 66.

(4) انظر: المقريزي تقي الدين: تاريخ المقريزي الكبير، تح: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، ط 1، 2010 م، 4/ 424.

(5) انظر: ماسينيون وعبد الرازق مصطفى: التصوف، دار الكتاب ومكتبة المدرسة، ط 1، 1984 م، ص 26.

(6) انظر: شيمل آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد السيد ورضا قطب، منشورات الجمل بغداد، ط 1، 2006 م، ص 38.

قائم[1]، لذلك يقول ابن خلدون: «عندما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة»[2].

3 - العامل العرقي ودوره في نشأة الفرق الإسلامية:

انطلاقًا ممّا قرّره ابن خلدون بأنّ الدعوة الدينية من غير عصبية[3] لا تتم[4]، وبالنظر إلى ما أفرزه الوضع الاجتماعي من انتشار الفتوحات الإسلامية ودخول غير العرب في الإسلام، الأمر الذي حتّم وجود صراع بين العرب (أو نظام القبيلة كما أسماه الجابري[5]) وبين الموالي[6] وتيّار الشعوبية[7] كردّة فعل على السيطرة العربية في فترات متقدّمة من تاريخ الإسلام.

هذا الصراع العرقي أسهم في نشأة فرق ذات دعاوي دينية استنصرت في نشأتها وانتشارها بعصبيات مختلفة ومتصارعة:

---

(1) انظر: عفيفي أبو العلا: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب بيروت، د ط، د ت، ص 68.

(2) ابن خلدون: المقدمة، 2/ 225.

(3) **العصبية**: في اللغة تشير للطي الشديد، فكل شيء استدار بشيء فقد عصب به، ويقال: عصب القوم بالرجل عصبًا: أي أحاطوا به لقتال أو لحماية، وهي أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألّب معهم على من يناوئهم ظالمين أو مظلومين (انظر: ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، «مادة عصب» م 4، 31/ 2964. ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، 1/ 256).

(4) انظر: ابن خلدون عبد الرحمن: م ن، 1/ 316.

(5) انظر: الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، ص 245.

(6) **الموالي**: مصطلح يطلق في اللغة على معان منها النصرة والمحبة، وعلى السيد/ المولى وعلى المعتق، وتستعمل عند الباحثين في التاريخ الإسلامي على كلّ من أسلم من غير العرب، سواء ممن وقع في الأسر أو من كان من أهل البلدان المفتوحة فيدخلون في خدمة العرب ويتحالفون معهم (يراجع: النجار محمد الطيب: الموالي في العصر الأموي، دار النيل للطباعة، ط 1، 1949 م، ص 13 - 14).

(7) **الشعوبية**: حركة ثقافية حضارية مناهضة للعرب كانت بداياتها في العصر الأموي وظهرت بجلاء في العصر العباسي، استندت إلى الموالي من الفرس والقبط والأندلسيين والزنج وغيرهم ممن أسلم، وكانت دعوتهم قائمة على اختلاف أجناسهم على المفاخرة بالنفس والحطّ من شأن العرب، وقد تجلّى جهدهم في تصنيف الكتب وتأليف الشعر وترجمة التراث الأجنبي (يراجع: عطوان حسين: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل بيروت، د ط، د ت، ص 149).

فالخوارج مثلًا يرجع عرقهم إلى عرب البادية[1]، لذلك يلاحظ أنّ صلابتهم وشدّتهم متأتية من بيئتهم أوّلا، ثم أنّ دعواهم لم تستقطب الموالي أو عرب القرى بشكل واضح ثانيا[2].

وبعكس ذلك فإنّ غالب الفرق الأخرى، قد نشأت خارج الجزيرة العربية وفي أحضان الموالي، ما يعكس تأثير العامل العرقي في نشأتهم:

أ - فالجهم بن صفوان - مؤسّس الجهمية - يعدّ من موالي بني راسب، وأصله من ترمذ، ودعوته انطلقت منها وصولًا إلى خراسان[3].

ب - ظهرت الكرامية في سجستان وانتشرت في نيسابور[4].

ج - النجارية ظهرت في قمّ وانتشرت في الري بإيران[5].

د - ظهرت غالب فرق المرجئة في الموالي، فغيلان الدمشقي كان أبوه من أصل قبطي مصري وصار من موالي عثمان بن عفان، وكذلك فرقة اليونسية من المرجئة أصحاب يونس بن عون النميري أصله من قمّ[6].

ولكن أبرز تأثير ملحوظ للموالي في نشأة الفرق في الإسلام كان مع التشيّع بكافة أطيافه، فقد ساهموا في نشأته وانتشاره وترويجه من باب الردّ على السيطرة العربية في إطار ظرف تاريخي واجتماعي محكوم بثالوث أساسي كما رسمه فان فلوتن Van Vloten (1866 - 1903 م)، وهو:

أ - كراهية شعب مهزوم لآخر يسومه الاضطهاد.

ب - التشيّع أو الاتجاه الموالي لبيت النبي.

ج - انتظار المنقذ أو المخلّص[7].

---

(1) انظر: فلهاوزن يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية، ص 15.

(2) انظر: ابن خلدون: المقدمة، 1/ 251. وأبوزهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 59.

(3) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 97.

(4) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، 189.

(5) انظر: الشهرستاني: م ن، 1/ 100.

(6) انظر: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 25. والنشار سامي: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، 1/ 321.

(7) انظر: فان فلوتن ج: السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهدية في ظل خلافة بني أمية، تر: ابراهيم =

ففي التشيّع وجد الموالي ضالتهم خصوصًا ممّن كانوا من أصول فارسية، إذ عكسوا النظرة الكسراوية على آل بيت النبي، ووسموهم بصفات فوق الصفات البشرية، ووجدوا في التشيّع ضربًا من ضروب انتزاع السيطرة العربية، ورفعًا لشرعية خلافة بني أمية[1]، لذلك لمّا قامت الثورات خصوصًا ثورة زيد بن علي سنة 121 هـ/ 739 م، في خلافة هشام بن عبد الملك، كان الموالي من أوائل المناصرين لها[2].

ولا شكّ أنّ للشعوبية وللموالي دورًا مهمًّا وأساسيًّا كذلك في صنع الفرق الباطنية - باعتبارها من تمظهرات التشيّع في الإسلام - فالباطنية ما هي إلا تيار يضمّ حركات دينية وسياسية ترفض قيم الحضارة الإسلامية وثقافتها، وتسعى لضرب ثوابت الدين، وعن ذلك يقول محمد بديع شريف: «الباطنية ثورة عارمة من الموالي قاموا بها ضد أبناء الجزيرة العربية، الغرض منها إعادة المجوسية والقضاء على عقيدة التوحيد»[3].

المطلب الرابع: قاعدة التأثير الاجتماعي ودورها في نشأة الفرق: قراءة في المؤتلف والمختلف:

في إطار تقعيد ظاهرة التفرّق في الأديان السماوية الثلاثة، والوقوف على أوجه الترادف والترابط في مستوى البحث عن التأثيرات السوسيولوجية في نشأة الفرق بغية استخلاص حكم كلّي جامع يراعي الفروق في المسألة، فإنّه يمكن الوقوف على جملة من النقاط الهامة في هذا الصدد:

= بيضون، دار النهضة العربية بيروت، د ط، 1996 م، ص 18.

(1) يقول أحمد أمين: «وتشيّع كثير من الموالي، لأنهم رأوا الحكم الأموي حكمًا مصبوغًا بالأرستقراطية العربية، وأنّ الأمويين لم يعاملوهم معاملة العرب، ولم يعدلوا بينهم، فاضطروا بحكم الطبيعة البشرية أن يؤيدوا - ولو سرًّا - من عاداهم، ولا أعدى لهم من الشيعة، وتشيّع قوم من الفرس خاصة، لأنهم مرنوا أيام الحكم الفارسي على تعظيم البيت المالك وتقديسه، وأنّ دم الملوك ليس من دم جنس دم الشعب، فلما دخلوا إلى الإسلام نظروا إلى النبيّ ﷺ نظرة كسروية، ونظروا إلى أهل بيته نظرتهم إلى البيت المالك، فإذا مات النبي ﷺ، فأحقّ الناس بالخلافة أهل بيته» (أمين أحمد: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، د ت، 3/ 309).

(2) انظر: بالنور إيمان: دور الموالي في سقوط الدولة الأموية، منشورات جامعة قان يونس بنغازي ليبيا، ط 1، 2008 م، ص 179.

(3) شريف محمد بديع: الصراع بين العرب والموالي، دار الكتاب العربي بمصر، د ط، 1954 م، ص 64.

- **أوّلًا**: أنّه من خلال استقراء جملة ما ذكر حول التأثيرات الاجتماعية في الأديان الثلاثة يلاحظ شدّة الارتباط بين البنى الاجتماعية ونظمها وبين التديّن، فالظاهرة الدينية من ناحية نشأتها ووظائفها وتوظيفها لا تخرج على أن تكون ظاهرة اجتماعية بامتياز، تتشّكل في إطار الجدل التاريخي - الاجتماعي، على اعتبار أنّه وعاء حامل لتلك الظاهرة.

وقد وصل الأمر إلى اعتبار الأديان حقائق اجتماعية[1]، وبلغ الحديث حدّ القول بالنفع العضوي الاجتماعي للدّين[2]، فالدّين كما يقول الخريجي: «نظام اجتماعي يحكم حياة الفرد ويحدّد له قواعد سلوكه وكيفية معيشته»[3].

ولهذا فإنّ ظهور الفرق في التصوّرات الدينية تعدّ ظواهر يمكن إرجاع نشأتها لمؤثّرات اجتماعية، فكما أنّ هناك صراعًا اجتماعيًّا حول السلطة والثروة[4]، فإنّ من وسائل ذلك الصراع توظيف الإيديولوجيات والأفكار الدينية، والدفع بالصراع العقدي وتوظيفه لفائدة الجهات المتصارعة اجتماعيا[5].

- **ثانيًا**: من أبرز نقاط الالتقاء في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة هو دافع الشعور الجمعي المشترك، فهذا دافع اجتماعي أساسي نحو نشأة الفرق وتمايزها، إذ أنّ هناك عقلًا جمعيًّا وسلوكًا متجانسًا لدى منتسبي الطائفة الواحدة، تغذيه وحدة المنطلقات الفكرية ووحدة الأهداف ووحدة المصير، يشكّل بأجمعه شعورًا جمعيًّا مشتركًا وواحدا، يكون بذلك عامل

(1) انظر: هايت جوناثان: العقل القويم: لماذا ينقسم الناس الطيبون حول السياسة والدين؟، تر: محمد علي حرفوش، دار الفرقد دمشق، ط 1، 2016 م، ص 378.

(2) انظر: ويليم جن بول: الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي زيدان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 2001 م، ص 10.

(3) الخرجي عبد الله: علم الاجتماع الديني، رامتان جدة، ط 2، 1990 م، ص 37.

(4) انظر: بودون ر. وبورّيكو. ف.: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 1986 م، (مادة: النزاعات الاجتماعية)، ص 560.

(5) ذكر الأزهر ضيف أنّ من عوامل الصراع الاجتماعي من منظور سوسيولوجي توظيف الطبقية الاجتماعية والجماعات العرقية وتوظيف العامل الديني والعامل اللغوي والعامل السياسي والعامل الاقتصادي (يراجع: ضيف الأزهر: نقد نظرية الصراع الاجتماعي وإسقاطها على الواقع العربي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمة نحضر الجزائر، العدد: 20، 2016 م، ص 191 - 192).

ضغط للأفراد، فتذوب عندها الشخصية الفردية في الهويّة الجمعية، وقد عبّر الجابري عن ذلك الشعور بأنّه رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية تربط أفراد جماعة ما عندما يكون هناك خطر يهدّد الأفراد كأفراد أو الجماعة كجماعة تمنحهم القدرة على المواجهة[1].

ولا يمكن إغفال دور القائد الديني/ الزعيم الكاريزمي في هذا الصدد، فعند استقراء نشأة الفرق يلاحظ في أغلبها أنّها تتمحور حول شخص ملهم أو حول تراتبية من الأشخاص تضمن تماسك المجموعة، وتخلق بينهم قوّة دافعة تولّد قيمًا مخالفة للسائد والمعهود[2]، وتعزّز بذلك ظروف نشأة فرقة دينية جديدة.

- **ثالثًا**: من أبرز نقاط الالتقاء في نشأة الفرق كذلك من منظور سوسيولوجي هو تأثير الطبقية، وهذا أمر ملاحظ بالاستقراء في الأديان السماوية، لا سيما وأنّ حركة نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي وتطوّره له انعكاس على الوعي الاجتماعي الذي من ضمن أبعاده الوعي الديني[3]، ففي إطار المقاربة الماركسية يفسّر الصراع بين الطوائف الدينية بأنّه صراع بين حركات شيوعية ترتدي ثوبًا أو غلافًا دينيا[4]، إذ يتحوّل الدين إلى إيديولوجيا لتكريس التفاوت الطبقي من جهة، ولتثبيت سلطة الفئة الحاكمة من جهة أخرى[5]، حتى إنّ الطائفة الدينية صارت وفق هذا الطرح شكلًا من أشكال التنظيم الاجتماعي تحكمه مجموعة من الضوابط الاقتصادية التي يتربى عليها الأفراد ويتوارثونها فيما بينهم، بل وتصاغ المضامين الدينية لإبراز الخصائص المميزة لتلك الطائفة عن غيرها[6].

ولكن لا يمكن حصر تفسير نشأة الطوائف الدينية في هذا الطرح الضيّق على اعتبار أنّ

---

(1) انظر: الجابري محمد عابد: فكر ابن خلدون بين العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط 6، 2001 م، ص 166.

(2) انظر: اكوافيفا سابينو: علم الاجتماع الديني، ص 54.

(3) انظر: عبد الجبار فالح: بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي، مركز البحوث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي دمشق، ط 1، 1990 م، ص 11.

(4) انظر: ويليم جان بول: الأديان في علم الاجتماع، ص 17 - 18.

(5) انظر: حمداوي جميل: سوسيولوجيا الأديان، إفريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب، د ط، 2017 م، ص 88.

(6) انظر: اكوافيفا سابينو، م س، ص 162.

هذه المقاربة لم تحط بالظاهرة الدينية في كلّ أبعادها، ومع أنّه لا يمكن نفي تأثير الصراع الطبقي في ظهور الفرق وإن كان بنسب متفاوتة بين الأديان، ففي الحقل اليهودي قد بني الصراع في بعض مستوياته على أساس الثروة والجاه والسلطة كالصراع بين الصدوقيين والفريسيين، وبين الإشكناز والسفاريم، وكذلك الصراع بين أغلب الفرق اليهودية ذات التوجّه الرأسمالي وبين الآسينيين ذات التوجّه الاشتراكي. والأمر ذاته لا يبعد عمّا هو ملاحظ في الحقل المسيحي إذ اعتبرت الكنيسة الكاثوليكية جهاز الدولة الإيديولوجي في وجه تلك الحركات المناهضة التي تحمل طابعا طبقيا[1]، ولا شكّ أنّ للمتغيرات الاجتماعية التي شهدها العالم الإسلامي خلال العهد الأموي وما تلاه مساهمة في نشوء الطبقية، فكانت الفرق الدينية كالخوارج والشيعة وبعض التوجّهات الصوفية حركات رفض للأوضاع القائمة كالتوجّه نحو الخلافة المركزية وما تبعه من تكديس للثروات على حساب فئات واسعة من الشعب، فالتفاوت الطبقي يخلّف صراعًا يكون توظيف المقدّس فيه بارزًا يؤدي بالضرورة لظهور توجّهات دينية متباينة ويذكي من روح التفرّق العقدي ويقرّر ما وقع بسطه من قاعدة الافتراق على أساس سوسيولوجي.

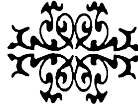
- **رابعًا**: يطرح علم الاجتماع الديني معطىً مفاده أنّ هناك صلة وثيقة بين العرق والدين، فالهوية العرقية تتشكّل عبر الزمن وتحتاج للتعبير عن ذاتها إلى رموز ومفاهيم خاصة[2]، وعندها تلعب التصوّرات الدينية دورها في إضفاء القداسة على الأصل العرقي، وبتطبيق هذا المعطى على الفرق الدينية يلاحظ أنّ نشأتها في الأديان السماوية الثلاثة يحمل بُعدًا اجتماعيًّا يكون الطابع العرقي حاضرًا فيه بقوة أحيانا، فالخلاف مثلًا بين السامريين واليهود، وبين الإشكناز والسفارديم يحمل في طياته بُعدًا عرقيًّا قائمًا على أساس نقاوة الدم وصفاء النسب، وبالنظر إلى الحقل المسيحي يلاحظ أنّ الأعراق البشرية المختلفة قد فرضت هويتها على التصورات الدينية، فاستأثرت الفرق اليهو- مسيحية بالعرق العبراني، وكان الصراع بين الشرق والغرب حاضرًا بقوة بين فرق المسيحية، إذ عدّت الكاثوليكية كلّ مخرج لاهوتي منبعه المشرق هرطقة كالآريوسية وغيرها، ولا شكّ أنّ هذه نظرة عرقية ضيّقة ترسّخ التمزّق الديني، وتساهم في نشأة الفرق وتباينها وكذلك تساهم في تعميق الهوّة بينها، ويبدو أنّ الحقل الإسلامي ليس بمنجاة من ذلك، إذا ما علم دور الشعوبية ونظام الموالي ودور العصبية القبلية في إذكاء روح التفرّق،

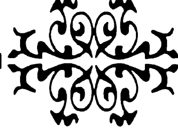
---

(1) انظر: ويليم جان بول: م س، ص 19.

(2) انظر: اكوافيفا سابينو: ن م، ص 182.

فيصبح بذلك العامل العرقي سببًا اجتماعيًّا مشتركًا بين الأديان السماوية الثلاثة يعزّز قاعدة التفرّق على أساس سوسيولوجي.





الفصل الثالث:

الضابط الثالث: العوامل السياسية والحضارية وأثرهما في نشأة الفرق في الأديان السماوية

- المبحث الأوّل: قاعدة التأثير السياسي ودورها في نشأة الفرق في الأديان السماوية.
- المبحث الثاني: قاعدة التأثير الحضاري ودورها في نشأة الفرق في الأديان السماوية.



★ تمهيد:

يفرض التقعيد العلمي عند دراسة ظاهرة ما الإلمام بكافة جوانبها، وإن كنّا بصدد رسم خطوط قانون التفرّق في ضوء مقارنة نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، انطلاقًا من النظر في النصّ الديني وقراءته ومرورًا بقارىء ذلك النصّ الديني والبحث في التأثيرات النفسية والاجتماعية في نشأة الفرق، فإنّه لا يمكن إغفال وجود تأثيرات خارجية تساهم بدورها في ظاهرة التفرّق وليس أدلّ على ذلك مِنْ وضوح التأثير السياسي والحضاري في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، ما يترتّب عليه ضرورة البحث في مدى حضور هذه التأثيرات في نشأة الفرق، وكذلك ضرورة ضبطها علميًّا ومنهجيًّا بغاية استخلاص روافد جديدة تضاف لقانون التفرّق.



المبحث الأول:
قاعدة التأثير السياسي ودورها
في نشأة الفرق في الأديان السماويّة

المطلب الأوّل: التأثير السياسي ودوره في نشأة الفرق اليهوديّة:

حكم تاريخ اليهود ثنائية الاجتماع والتشتّت، وغلب عليهم طابع الجماعة الدينية الوظيفية بما يطرحه ذلك من سيكولوجية خاصة، وخصوصًا في كنف الدول الحاضنة لليهود، لذلك لم تتضح في أغلب تاريخهم صفة القومية، هذا الأمر أخّر كما أوضح رشاد الشامي محاولة بلورة رؤية سياسية موحّدة ومفهوم خاص للسلطة لدى اليهود بحكم فشل إنشاء دولة خاصّة بهم[1]، ولعلّ ما يمكن أن أضيفه في هذا الصدد أنّ من أهمّ عوامل عدم بلورة مفهوم واضح للسلطة راجع إلى اختلاف وجهات نظر فرق اليهود، كذلك خضوعهم لأهواء السياسات الخارجية في الدول الحاضنة لهم ما أثّر بصفة مباشرة في افتراقهم، حيث يعدّ العامل السياسي أبرز مساهم في افتراقهم.

ولإيضاح مدى التأثير السياسي في نشأة الفرق اليهوديّة لابدّ من النظر في تاريخهم السياسي، والتركيز على نقطتين أساسيتين:

أ - الصراع السياسي الداخلي بين اليهود ودوره في إفراز الفرق اليهوديّة.

ب - التدخّل السياسي الخارجي وتأثيره في نشأة الفرق اليهوديّة.

ويمكن دراسة ذلك في ثلاثة أطوار زمنية كبرى:

1 - **الطور الأول: منذ تدمير المملكتين إلى ظهور الإسلام:**

مع تدمير المملكتين لليهود بفلسطين وسقوطهما (مملكة الشمال سنة 721 ق. م/ مملكة الجنوب 582 ق. م) في أيدي الآشوريين والبابليين، أذن ذلك بانتهاء مرحلة الأنبياء، وترك الأمر

(1) انظر: الشامي رشاد: اليهود واليهوديّة في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط 1، 2001 م، ص 40.

للكهنة لتزعّم الحياة الدينية، ولكن ثورات اليهود المتكرّرة دفعت الآشوريين إلى تهجير غالبية اليهود إلى بابل[1]، وتوطين أجناس أخرى من غير اليهود في فلسطين امتزجوا مع من تبقى من اليهود فيها[2]، فامتزجت معتقداتهم مع عبادة يهوه، نتج عن ذلك ظهور السامريين كفرقة دينية كان التدخل السياسي حاسمًا في ظهورها.

وقد تعمّق خلاف السامريين مع باقي اليهود خصوصًا في ظلّ الصراع السياسي الداخلي بينهم حول الزعامة الدينية، ودارت نقطة الصراع أساسًا حول فكرة النقاء العرقي خصوصًا عام 432 ق.م. ونتلمس آثار هذا الصراع في سفر نحميا في قضيّة الزواج من غير اليهوديّة[3]، وقد أورد المؤرّخ اليهودي يوسيفوس قصّة شقيق الكاهن الأعظم الذي تزوّج ابنة حاكم السامرة، فخيّر بين الكهانة أو الزواج، فاختار الزواج الأمر الذي دفع حماه إلى بناء هيكل في جبل جرزيم يضاهي به هيكل أورشليم[4]، فأصبح ذلك الشاب المطرود كما ذكر المسيري: «كاهن السامريين، وبعد أن أسّس الهيكل انضمَّ إليه عشرات الكهنة المتزوجين من أجنبيات وعناصر يهودية غير راضية عن المؤسّسة الدينية في القدس»[5]. ويظهر هنا التدخل السياسي واضحا، فكان دافعًا مهمًّا في نشأة فرقة السامريين.

---

(1) انظر: موسكاتي سبتينو: الحضارات السامية القديمة، تر: السيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 2000 م، ص 146.

(2) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 320.

(3) ورد في سفر نحميا ما نصه: «فِي تِلْكَ الأَيَّامِ أَيْضًا رَأَيْتُ الْيَهُودَ الَّذِينَ سَاكَنُوا نِسَاءً أَشْدُودِيَّاتٍ وَعَمُّونِيَّاتٍ وَمُوآبِيَّاتٍ. وَنِصْفُ كَلاَمِ بَنِيهِمْ بِاللِّسَانِ الأَشْدُودِيِّ، وَلَمْ يَكُونُوا يُحْسِنُونَ التَّكَلُّمَ بِاللِّسَانِ الْيَهُودِيِّ، بَلْ بِلِسَانِ شَعْبٍ وَشَعْبٍ. فَخَاصَمْتُهُمْ وَلَعَنْتُهُمْ وَضَرَبْتُ مِنْهُمْ أُنَاسًا وَنَتَفْتُ شُعُورَهُمْ، وَاسْتَحْلَفْتُهُمْ بِاللهِ قَائِلاً: «لاَ تُعْطُوا بَنَاتِكُمْ لِبَنِيهِمْ، وَلاَ تَأْخُذُوا مِنْ بَنَاتِهِمْ لِبَنِيكُمْ، وَلاَ لأَنْفُسِكُمْ. أَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ هؤُلاَءِ أَخْطَأَ سُلَيْمَانُ مَلِكُ إِسْرَائِيلَ وَلَمْ يَكُنْ فِي الأُمَمِ الْكَثِيرَةِ مَلِكٌ مِثْلُهُ؟ وَكَانَ مَحْبُوبًا إِلَى إِلهِهِ، فَجَعَلَهُ اللهُ مَلِكًا عَلَى كُلِّ إِسْرَائِيلَ. هُوَ أَيْضًا جَعَلَتْهُ النِّسَاءُ الأجنبيات يخطئ. فَهَلْ نَسْكُتُ لَكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا كُلَّ هذَا الشَّرِّ الْعَظِيمِ بِالْخِيَانَةِ ضِدَّ إِلهِنَا بِمُسَاكَنَةِ نِسَاءٍ أَجْنَبِيَّاتٍ؟» وَكَانَ وَاحِدٌ مِنْ بَنِي يُويَادَاعَ بْنِ أَلْيَاشِيبَ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ صِهْرًا لِسَنْبَلَّطَ الْحُورُونِيِّ، فَطَرَدْتُهُ مِنْ عِنْدِي. اذْكُرْهُمْ يَا إِلهِي، لأَنَّهُمْ نَجَّسُوا الْكَهَنُوتَ وَعَهْدَ الْكَهَنُوتِ وَاللاَّوِيِّينَ» (سفر نحميا: 13: 23 - 24 - 25 - 26 - 27 - 28 - 29).

(4) انظر: يوسيفوس فلافيوس: تاريخ اليهود، ص 21.

(5) المسيري عبد الوهاب: ن م، 5/ 320.

ولكن مع سقوط بابل بأيدي الفرس تغيّرت ملامح الدور السياسي، خصوصًا مع وعد كورش أوّل ملوك فارس (529 ق. م) الذي وعد بإرجاع اليهود وتوطينهم في فلسطين، وهذا ما تمّ بالفعل وأعيد بناء الهيكل مرة ثانية[1]، ولكن آثر الفرس التعاون مع العناصر الكهنوتية داخل الجماعة اليهوديّة وعزلوا من تبقى من الأسرة الحاكمة من نسل داود عَلَيْهِ السَّلَامُ لأنّها تشكّل خطرًا عليهم، ما ساهم بشدّة في ظهور الصدوقيين كطبقة كهنوتية تعمل لصالح الإمبراطورية الحاكمة الفارسية، وتساهم في استغلال الجماهير اليهوديّة ضريبيا[2].

هذا التوجّه السياسي ولّد بالضرورة حزبًا سياسيًّا مقابلًا وهو الفريسيون الذي نشأ من الحاجة إلى السيادة القومية في ظلّ تأرجح اليهود بين حكم البطالمة الممتدّ من مصر تارة وبين حكم السلوقيين الممتد من سورية تارة أخرى[3]، لذلك كان التوجّه الفريسي تعبيرًا عن حلم سياسي دفعهم إلى تأييد التمرّد الحشموني سنة 168 ق. م في مقابل رفض الفريسيين لذلك التمرّد ما رفع من مكانتهم لدى الرومان[4].

وقد تواصل الصراع بعد ذلك بين الصدوقيين والفريسيين متأثّرًا بالصراع الحاصل بين الأسرة الحاكمة كالصراع بين يوحنا هيركانوس الثاني وأخيه أرسطوبولس الثاني[5].

واتسمت الفترة المسيحيّة بالتفرّق الديني وسط الجماعة اليهوديّة وبالصراع السياسي الدائم، وعن ذلك يقول صابر طعيمة: «ذلك أنّ العالم اليهودي في العصر الذي ولد فيه السيّد المسيح قد استطاعت فيه الجماعات اليهوديّة أن تتحرك وأن تبدو وكأنّها على شيء من التميّز والحركة، فقد كانت هناك طوائف دينية وسياسية كما قلنا مختلفة، ولكلّ منها في أمور الدين كهانة وأسلوب حياة، يعيش به على أوهام التاريخ المدّعي، ويكوّن به مذهبًا في انتظار مسيح

---

(1) يراجع: يوسيفوس فلافيومس: ن م، ص14. وديورانت ول: قصة الحضارة، تر: محمد بدران م 1، 2/ 365.

(2) انظر: المسيري عبد الوهاب: المرجع السابق، 5/ 323.

(3) انظر: سوسة أحمد: العرب واليهود في التاريخ: حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية العربية للأعلان والطباعة دمشق، ط 2، 1990 م، ص 384.

(4) انظر: المسيري عبد الوهاب: م ن، 5/ 323.

(5) عقد يوسفوس فصلاً سماه: أخبار اسكندرا الملكة وابنيها هركانوس وأرسطوبولس بين سنة 76 ق. م و67 ق. م، يراجع في بابه: (يوسيفوس فلافيوس: م ن، ص 56 – 57).

مخلّص موعود، وهذه الطوائف التي كانت تسيطر على الجماعات اليهوديّة قسرًا وقهرًا في ظل سيادة الرومان كانت عبارة عن فئات من انعدام التجانس الاجتماعي والثقافي»[1].

ولعلّ أعنف توجّه سياسي ظهر في الأوساط اليهوديّة في هذا الطور هو حركة الغيوريين (القنائيين) التي ظهرت كتعبير عن الانهيار الكامل الذي أصاب حكم الكهنة، فرفضت الخضوع لسلطان روما خلافًا لسائر فرق اليهود، بل ورأت خلاص اليهود يمرّ بهزيمة روما، لذلك قادوا التمرّد الأوّل ضدّ الرومان بين سنتي ستّة وستينٍ وسبعين ميلادي[2]. وهذا كان دافعًا أساسيًّا في إنهاء وجود اليهود بتدمير الهيكل وتهجيرهم وقتل ما يقرب من 580 ألف منهم كما أوضح أحمد سوسة[3].

2 - الطور الثاني: في ظل الحكم الإسلامي (العصر الوسيط):

بعد هزيمة الرومان أمام الفاتحين المسلمين وفتح نابلس وسائر مدن فلسطين سنة خمسَ عشرة للهجرة بقيادة عمرو بن العاص[4]، وقد ساعد اليهود السامريون المسلمين في ذلك الفتح[5]، ما ضمن لهم الأمان مع حريّة المعتقد على عادة الفاتحين المسلمين[6]، ولكن ظلّ وجودهم منحصرًا في مقابل توزّع أعداد من اليهود من ذوي الأصول الفريسية سمّوا بالربانيين، وهم التيّار الغالب اليهودي في العصور الوسطى.

ولكن ظهرت في التاريخ الإسلامي عدّة حركات سياسية وتيارات دينية يهودية شاذة منها المسيحانية ممثّلة في فرقة العيسوية[7]، التي ظهرت في عهد عبد الملك بن مروان (86 هـ/

---

(1) طعيمة صابر: التاريخ اليهودي العام، دار الجيل بيروت، ط 3، 1991 م، ص 264.

(2) انظر: يوسيفوس فلافيوس: م س، 117.

(3) سوسة أحمد: م س، ص 326.

(4) انظر: الحلو مسلم: قصة مدينة نابلس، سلسلة المدن الفلسطينية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د ط، د ت، ص 36.

(5) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 320.

(6) انظر: الشريدة محمد وغوراني عمر: الطائفة السامرية، ص 42.

(7) **العيسوية**: نسبة إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، حارب الخليفة المنصور وتبعه عدد كبير من اليهود، ادَّعى أنّه نبي وأنّه رسول المسيح المنتظر، وخالف كثيرًا من أحكام الشريعة الموسوية كتحريم الذبائح والنهي عن أكل كل ذي روح وأوجب عشرة صلوات وغيرها (يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 257 - 258).

705 م)، حاربت السلطة الحاكمة وخالفت الربانيين اليهود.

ولعلّ أبرز ظهور سياسي مخالف لتوجّه الربانيين في العصور الإسلامية كان فرقة القرائين التي كان دافع ظهورها سياسيًّا بامتياز على يد عنان بن داود الطامح لتزعّم الكهانة اليهوديّة[1]، ما دعا الربانيين إلى الاستنجاد بالسلطة الحاكمة لقمع هذا الخروج، وعن ذلك يقول محمد الهواري: « ولم يكن عنان يقف وحيدًا في الساحة، ولكن أيّده عدد من أصدقائه وأتباعه الذين التفوا حوله، ورأوا فيه رجل حرب، ولكن أعداءه المناوئين له انتصروا عليه عندما نجحوا في إثارة الخليفة عليه حيث زعموا أنّ عنان تمرّد على الخليفة وأعلن عصيانه، وعندما علمت السلطات الإسلامية في بغداد بما أعلنه عنان، اعتبرته تمرّدًا وخروجًا عليها،... وتمّ القبض على عنان، وأودع السجن، وكان من المتوقع إعدامه في خلال أسبوع من تاريخ القبض عليه»[2]. ثم عفي عنه بعد أن أوضح لأبي جعفر المنصور مذهبه، هذا المذهب الذي انتشر من بعده في القرن التاسع ميلادي في بلاد فارس ومصر والأندلس، فانقسم بذلك العالم اليهودي إلى قسمين (قرائي/ رباني تلمودي)[3].

ومعلوم أنّ السلطة السياسية الإسلامية لم تتدخل بشكل واضح في تغيير موازين القوى داخل الحياة اليهوديّة، وترك الأمر لهم مع ضمان الحريات الفردية والدينية، لذلك تبوّأ بعض اليهود مكانة هامة في الحياة العامة الإسلامية علميًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا سواء في عهد الفاطميين أو من جاء بعدهم وفق ما بينته وثائق الجينزا[4]، لذلك وقف السامريون إلى جانب صلاح الدين الأيوبي إبان الغزو الصليبي .

---

(1) انظر: جعفر هادي، فرقة القرائين اليهود، ص 16.

(2) الهواري محمد: الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجينزا، دار الزهراء للنشر القاهرة، د ط، 1994 م، ص 20.

(3) انظر: همّو عبد المجيد، الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 114.

(4) **وثائق الجينزا**: عبارة عن جملة من المخطوطات والوثائق محفوظة في غرفة معزولة في معبد بن عزرا بالقاهرة، توثق للحياة العامة اليهوديّة في العصور الوسطى وتضم مكاتبات وعقود زواج وطلاق وخطابات سياسية ودينية للقرائين والربانيين اليهود، وبعض الوثائق تحوي علومًا كالموسيقى وطرق إعداد العقاقير مكتوب بعضها بالعربية والبعض الآخر بحروف عربية ولكن بلغة عبرية (يراجع: الوقاد محاسن: اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجينزا، الهيئة المصرية للكتاب، د ط، 1999 م، ص 15 - 16).

3 - **الطور الثالث: في العصر الحديث:**

تعدّ أبرز مسألة سياسية مثيرة للجدل بين الفرق اليهوديّة الحديثة هي «مشكلة الدولة اليهوديّة (إسرائيل)»، وذلك من جهة اعتبار قدسيتها والاعتراف بها من عدمه، أو ما عرف باليهوديّة الصهيونية/ واليهوديّة غير الصهيونية.

فاليهوديّة الصهيونية تقوم على أساسين اثنين؛ (وهما: الانجذاب نحو صهيون ورفض الانصهار)، فالانجذاب نحو صهيون يتغذّى من الوعي الجمعي للمحافظين المكرّس في الترانيم والصلوات والأعياد الدينية لليهود، إضافة إلى الاضطهاد المسلّط على اليهود المشتّتين في أصقاع العالم، لذلك عدّ حلّ هذه المسألة أمرًا أساسيًّا كما ذكر هرتزل في كتابه «الدولة اليهوديّة»، فيقول: «إنّ إحدى هذه المشكلات وليس أقلّها هو المسألة اليهوديّة، ونحن في سبيل حلّ هذه المشكلة لا نعمل لأنفسنا فحسب، وإنّما نعمل أيضًا لصالح كثير من المقهورين والمضطهدين في هذا العالم»[1].

وسبيل حلّها وفق طرح اليهوديّة الصهيونية هو فكرة القومية الدينية، أي أن يكون لليهود مجتمعهم ويكون لهم حقوقهم وواجباتهم في إطار دولة يهودية مستقلة تضمن لهم الدين والقومية والحرية والسيادة[2].

ولكن في الطرف المقابل قامت اليهوديّة غير الصهيونية ممثّلة في الإصلاحيين اليهود والأرثوذكس على التضحية بهذه الفكرة (القومية الدينية) وعلى عدم تبني الحلّ الصهيوني، ورأت أنّ الحلّ للمشكلة اليهوديّة يكمن في الاندماج واعتبار أنفسهم جماعة دينية ضمن مكوّن اجتماعي داخل الدول الحاضنة لهم تتشارك مع غيرها في خلق مجتمع بشري تنصهر فيه جميع الأعراق والثقافات مع المحافظة على الخصوصية الدينية باعتبارها مسألة شخصية[3].

ولكن فعلت السياسة فعلها في ترجيح كفّة الحركة الصهيونية بدءًا من وعد بلفور ومرورًا بالسياسات الغربية المعاصرة، ما يشكل عاملًا مساهمًا في تجذّر الخلاف بين الطوائف اليهوديّة المعاصرة.

---

(1) هرتزل تيودور: الدولة اليهوديّة، تر: محمد يوسف عدس، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 2009 م، ص73.

(2) انظر: الفاروقي: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص 116.

(3) ن م، ص 113.

المطلب الثاني: العامل السياسي ودوره في نشأة الفرق المسيحيّة:

يعدّ من أهمّ العوامل الأساسية المساهمة بقوّة في نشأة الفرق داخل المسيحيّة، نظرًا للترابط المتين بين المقدّس والسياسي وفق المنظور الأنثروبولوجي، فقد اعتبر جورج بالانديه Balandier George[1] أنّ الدولة والكنيسة ما هي في الأصل إلّا شيءٌ واحد، فيقول: «إنّ الدولة قد احتفظت دائمًا بشيء من طابع الكنيسة تقريبًا حتى ولو كانت قد بلغت نهاية مسار طويل من العلمنة، من طبيعة السلطة نفسها أن تحتفظ بشكل ظاهر أو مقنع بدين حقيقي سياسي»[2].

وبالرجوع إلى تاريخ نشأة الفرق المسيحيّة، وتتبع مسارها يلاحظ تدخّل السلطة السياسية بشكل واضح في النزاعات العقدية إمّا بتبني آراء ومعتقدات أو فرضها على حساب أخرى، ويدعم هذا التصوّر أنّ أغلب المجامع الكنسية كانت برعاية سياسية، وللتمثيل على ذلك أختزل جملة التدخلات البارزة للسلطة السياسية في تاريخ المسيحيّة في النقاط التالية:

1 - التدخل السياسي لحسم الصراع البولسي - اليهومسيحي:

كان الصراع في العصر الرسولي محتدمًا بين التهوّد باعتباره تيارًا يضمّ فرقًا يهودية تنصّرت، وهو الغالب آنذاك خصوصًا في كلٍّ من غلاطية وكورنته وكولوس وروما وأنطاكيا إلى العام 70 ميلادي[3]، وبين التوجّه البولسي الذي قطع مع عملية تهويد المسيحيّة عبر رفض أحكام الشريعة الموسوية[4].

ولكن هذا الصراع لم يحسم عقديًّا إلّا بعد تدخّل سياسي روماني في عهد الملك فاسباسيان vaspasien (حكم بين 69 م 79- م) في إطار ما يسمّى بحملة تيتوس Titus بين سنتي ستّ

(1) جورج بالانديه **Balandier George** (1920 م - 2016 م): عالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي، وأستاذ بجامعة السربون، له عدة مؤلفات، منها: الأنثروبولوجيا السياسية، واجتماعيات الجزائر، وعلم الاجتماع المظلم لبرازافيل. يراجع: الموسوعة الجامعية الفرنسية، الرابط:
https://www.universalis.fr/encyclopedie/georges-balandier/

(2) بالانديه جورج: الأنثروبولوجيا السياسية، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 2، 2007 م، ص 28.

(3) انظر: خياطة نهاد: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات إلى ظهور الإسلام، ص 75 - 76.

(4) انظر: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 18.

وستين وسبعين ميلادي لإخماد أعمال الشغب التي أثارها اليهود في أورشليم[1]، ما رجّح كفّة بولس، وعن ذلك يقول رمسيس عوض: «وليس من شك أنّ الهزيمة الماحقة التي أصابت اليهود نحوعام 60 م والشتات الذي تعرّضوا له عام 70 م، واستمر حتّى القرن الثاني عشر ساعد في ازدهار المسيحيّة وانتشارها بين الأمم كدين مستقل عن اليهوديّة تماما، وبذلك أصبحت الدعوة التهويدية الساعية إلى احتواء المسيحيّة ومنعها من التطوّر كدين مستقل أوّل بدعة عرفتها المسيحيّة خلال تاريخها الطويل»[2].

2 - أثر العامل السياسي في نشأة الفرقة السمساطية:

ظهرت مقولات بولس السمساطي Paulus Samosatius أسقف أنطاكية سنة 260 م المنكر للوغوس (الكلمة) ولألوهية الروح القدس ولمقولة التثليث عموما، منتصرًا بذلك للعقلانية ومخالفًا لمعتقدات الكنائس الرسولية[3]، ولكن مقولاته لم تنتشر إلّا بعد أن لقيت دعمًا من زنوبيا Zenobia ملكة تدمر، فحظي برعايتها لا سيما وأنّها كما قال ول ديورانت William Durant (1408 هـ/ 1987 م): «لها براعة في الحكم وكثير من أسباب ثقافة العقل ودرست آداب اليونان وفلسفتهم، وتعلّمت اللغات اليونانية والمصرية والسريانية»[4]، إضافة إلى طموحها السياسي في التوسّع على حساب الإمبراطورية الرومانية، ولكن هذا الطموح لم يصمد إذ استطاع الإمبراطور الروماني أورليانوس Aurelianus (212 م 275- م) هزيمة هذه الملكة عام 272 م، ونفّذ بذلك قرار عزل بولس السمساطي ونفيه[5].

3 - الإمبراطور الروماني قسطنطين والآريوسية:

في بدايات القرن الرابع ميلادي تحوّلت المسيحيّة إلى دين رسمي للإمبراطورية

(1) انظر: يوسفوس فلاسيوس: التاريخ اليهودي، ص 138 وما بعدها. وعرابي رجا: سفر التاريخ اليهودي، ص 240.

(2) عوض رمسيس: ن م، ص 19.

(3) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 259.

(4) ديورانت ول، قصة الحضارة: قيصر والمسيح، م 3، 3/ 339.

(5) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 259.

الرومانية، وصارت القدس عاصمة مقدّسة للمسيحية بعد اعتناق الأباطرة لهذا الدين[1]، حتى أعلن قسطنطين نفسه أنّه آلة في يد الله لنشر الإيمان الصحيح، وأنّ الله منحه -كما يورد أندرو ميلر- الظفر على كلّ قوات الظلمة لكي يثبت بواسطته عبادته تعالى في العالم أجمع[2]، ما شكّل دافعًا قويًّا للتدخل السياسي خصوصًا إزاء الأطروحات الآريوسية التي انتشرت في كلّ من الإسكندرية وأنطاكية وبين الأساقفة ورجال الكنيسة حتّى أضحى التدخّل ضروريا[3]، وذلك من خلال الدعوة إلى عقد مجمع في نيقية فقد: «بذل قسطنطين كلّ ما في وسعه لكي يتمكن الأساقفة من الوصول حتى أنّه مكّنهم حقّ استخدام البريد الإمبراطوري»[4].

ومن المفارقات أنّه بعد الأخذ بقرارات مجمع نيقية ونفي آريوس مال قسطنطين للآريوسية وعدّل مواقفه وأيّد تعاليم آريوس حتى أنّه أرجعه من منفاه وأرجع له اعتباره ونفى خصومه، ومضى ابنه قسطنسيوس الثاني في نهج والده في تأييد الآريوسية، بل وانعقدت كما ورد في كتاب تاريخ الكنيسة المفصّل: «مجامع تنكر إيمان نيقية في الشرق والغرب، من شدّة خوف الأساقفة أمام قدرة الأباطرة»[5] .

ولم ترجّح كفّة النيقاويين إلّا بعد وصول الإمبراطور ثيودوسيوس للسلطة وعقده المجمع المسكوني الثاني في القسطنطينية عام 381 م.

4 - أثر العامل السياسي في تجذير الخلاف اليعقوبي (اللاخلقيدوني) والملكاني (الخلقيدوني):

نشأ التوجّه المونوفيزي (القائل بوحدة الطبيعة في المسيح) بدعم من إمبراطور القسطنطينية ثيودوسيوس الثاني بعد عقده لمجمع أفسس في عام 449 م[6]، ولكن بعد سنتين أمر الإمبراطور

---

(1) انظر: فتاح عرفان: النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص 60.

(2) انظر: ملر أندرو: مختصر تاريخ الكنيسة، ص 149.

(3) انظر: أيمار أندريه وجانين أوبوايه: تاريخ الحضارات العام، 2/ 568.

(4) لفيف من المؤلفين: تاريخ الكنيسة المفصّل، 1/ 172.

(5) ن م، 1/ 174.

(6) انظر: حافظ أحمد: الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار، دار المعرفة الجامعية مصر، د ط، 2007 م، ص 180.

مرسيانوس بعقد مجمع آخر مقابلًا له في الشرق في خلقيدونية عام 451 م، وكان غالبية أساقفته من الشرق ناهضوا في قراراته ما أقرَّ في مجمع أفسس، واعتبروا أنّ المسيح ذاتًا واحدة ولكن بطبيعتين (لاهوتية وناسوتية)، هذا التدخّل السياسي عمّق الخلاف العقدي خصوصًا بعد تحزّب الكنائس الشرقية (القبطية والإريترية والسورية) ورواج تفسيرات يعقوب البرادعي لمقولة الطبيعة الواحدة للمسيح، في مقابل اصطفاف بقيّة الكنائس للقول بأقنوم واحد وطبيعتين، وعن ذلك ورد في كتاب دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة ما نصّه: «وانطلق أهل المعارضة في تحديهم للسلطة المركزية البيزنطية، فأطلقوا على أتباع المجمع الخلقيدوني لقب «الملكيين»؛ أي أتباع الملك، نسبة إلى الإمبراطور مريقانس، في حين أطلق أنصار المجمع على المعارضة لقب اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البرادعي»[1].

5 - الجذور السياسية للخلاف الكاثوليكي/ الأرثوذكسي:

بالنظر إلى الطبيعتين الشرقية والغربية المتباينتين تاريخيًّا وسياسيًّا وحضاريًّا، فإنّ الكنيسة طالها هذا التباين، فلم يكن مجمع القسطنطينية الثامن سنة 869 م السبب الوحيد لانقسام الكنيسة إلى قسمين شرقي أرثوذكسي وغربي كاثوليكي، بل كان لذلك أسباب عميقة، فقد حصل تدريجيًّا وفقًا لعملية طويلة ومعقدة[2].

ولعلّ السبب السياسي يعدّ من أهمّها، فيكفي أنّ قسطنطين قد قسّم الإمبراطورية الرومانية بين أبنائه، وأعطى لبلدة بيزنطية لقبًا يوافق اسمه (القسطنطينية) التي صارت لها شهرة سياسية أتبعتها شهرة ومكانة دينية إذ حظي أسقف القسطنطينية بمكانة تضاهي مكانة بابا روما فصارت القسطنطينية عاصمة الشرق المسيحي/ الأرثوذكسي[3]. ما ساهم في تعميق الفجوة وانقسام الكنيسة.

6 - الأسباب السياسية لنشأة البروتستانتية:

نبعت حركة الإصلاح الديني في المسيحيّة من عدّة عوامل من أهمّها التأثيرات السياسية،

(1) لفيف من المؤلفين: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، دار المشرق بيروت، ط 1، 1997 م، 2/ 48.

(2) انظر: وير تيموني: الكنيسة الأرثوذكسية في الماضي والحاضر، تر: هاشم الحسيني، منشورات النور مصر، د ط، 1982 م، ص 62.

(3) انظر: ويلتر جون، الهرطقة في الغرب، ص 151.

فقد شكّلت تدخّلات الباباوات المستمرّة في شؤون الحكام والملوك والقياصرة ومحاولة إذلالهم[1] دافعًا قويًّا لمساندة الحركة البروتستانتية الصاعدة، كما لا تخفى الأطماع السياسية للأمراء والنبلاء في الاستحواذ على ممتلكات الكنيسة الشاسعة .

المطلب الثالث: التأثير السياسي ودوره في نشأة الفرق الإسلامية:

انطلاقًا من ذات المبدأ القائل بأنّ هناك ترابطًا متينًا بين المقدّس والسياسي، إذ أنّ - كما يقول الغزالي -: «الملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[2]، وعليه فلا يمكن فكّ هذا الترابط في الحضارة الإسلامية نتيجة للتأثير المتبادل، وخصوصًا وأنّ الخلافة أو الإمامة كما عرّفها ابن خلدون: «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا»[3]، ولذلك عدّت الإمامة نظريًّا من مسائل الاعتقاد التي وقع الخلاف حولها، وعمليًّا كانت من أهمّ الأسباب المساهمة في نشأة الفرق في الإسلام، فهي كما يقول الشهرستاني: «أعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان»[4] . يقول غولدزيهر Goldziher (1850 - 1921 م): «والانقسامات الدينية التي من هذا القبيل، والتي لا تزال في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر إنّما ترجع إلى أقدم عصوره التاريخية، ولا تعزى كما قد يتبادر إلى الذهن إلى اختلاف وجهات النظر إلى المسائل الدينية، ولكنّها ترجع إلى مشكلات تتعلّق بالتنظيم السياسي، وهي مشكلات شغلت المحلّ الأوّل في تفكير المسلمين القدامى»[5].

---

(1) يقول راجح السباتين: «كان للبابا حق تتويج الأباطرة، وكان الحرمان يسلبهم تيجانهم وعروشهم، وقد حرّم البابا «بيوس» الخامس ملكة الأنجليز «إليصابات» عام 1570 وأباح لرعاياها عصيانها، وحرّم البابا «بيوس» التاسع في النصف الأخير من القرن الغابر ملك إيطاليا «فيكتور عيمانويل» لاستيلائه على أملاك الكرسي الرسولي» (السباتين راجح: المسيحيّة البروتستانتية وعلاقتها بالصهيونية في الولايات المتحدة، ص 25).

(2) الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط 1، 2005 م، 1/ 26.

(3) ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، 1/ 366.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 31.

(5) غولدتسيهر اجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، تح: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة بمصر، ط 2، د ت، ص 187.

ولبيان دور العامل السياسي في نشأة الفرق الإسلامية: يمكن حصر ذلك في النقاط التالية:

1 - قضية التحكيم ودورها في نشأة فرق الخوارج والشيعة:

تعدّ من أهم الأحداث السياسية القادحة في نشأة الفرق في صدر الإسلام، فرغم وجود خلافات دارت بين الصحابة قبل ذلك بعد وفاة النبي ﷺ بدءًا من الخلاف حول موضع دفنه عليه الصلاة والسلام وانتهاءً بالفتنة الكبرى عقب مقتل سيدنا عثمان[1]، وما تبع ذلك من آثار سياسية وعقدية واجتماعية[2]. فإنّ قضيّة التحكيم أفرزت شرخًا كبيرًا أسهم بقوّة في ظهور توجّهات سياسية متباينة، يقول السيوطي (ت 911 هـ/ 1505 م): «فافترق الناس، ورجع معاوية إلى الشام، وعلي إلى الكوفة، فخرجت عليه الخوارج من أصحابه ومن كان، وقالوا: لا حكم إلا لله، وعسكروا بحروراء»[3]، هذه التوجّهات أفرزت ثلاثة أحزاب سياسية كبرى، وهي:

أ - شيعة بني معاوية تمركزوا في الشام ويرون الخلافة في قريش وخصوصًا في بني أميّة.

ب - شيعة علي بن أبي طالب تمركزوا في العراق ويرون الخلافة في علي وآله من بعده.

ج - الخوارج كانوا أعداء كلا الفريقين[4].

ولكلّ حزب آراؤه السياسية وأدلته الشرعية، وله أنصار وأتباع.

ولكن هذه التوجّهات لم يتطوّر منها إلّا الخوارج وشيعة الإمام علي لتصبح فِرَقًا عقدية، وانطلاقًا مما رواه ابن أبي عاصم (ت 287 هـ/ 900 م) في السنّة بسنده عن الإمام علي أنّه قال: «ليحبني قوم حتّى يدخلوا النار فيّ، وليبغضني قوم حتى يدخلوا النار في بغضي»[5]، فالحبّ

---

(1) يراجع: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 32. والشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 29 وما بعدها.

(2) انظر: المشرقي أحمد: ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي، ص 274 وما بعدها.

(3) السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط 2، 2013 م، ص 294.

(4) يراجع: المسعودي أبو الحسن: مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية بيروت، ط 1، 2005 م، 2/ 312. وابن قتيبة الدينوري أبو محمد: الإمامة والسياسة، تح: علي شيري، دار الأضواء، ط 1، 1991 م، 1/ 161. وحسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، دار الجيل ومكتبة النهضة المصرية، ط 15، 2001 م، 1/ 307.

(5) ابن أبي عاصم أبو بكر: السنّة، تح: باسم بن فيصل الجوابرة، دار الصميعي الرياض، ط 1، 1998 م، باب =

والبغض في علي منطلقان تأسّست عليهما فرقتا الخوارج والشيعة، وتشعّبت آراؤهم العقدية بحسب الظروف السياسية.

فالخوارج أنكرت القرشية كشرط للخلافة وأنكرت توريثها مخالفة في ذلك الشيعة ودعمًا لمذهبهم القائل بالشورى والاختيار، وسعيًا منهم لتوحيد صفوفهم وتأسيسًا لدولتهم فاعتبروا دار مخالفيهم دار كفر، فمن أقام فيها فهو كافر مطالب بالخروج والالتحاق بهم، ونظرًا كذلك لتقواهم ولطابعهم العملي، فقد عدّوا الكبائر من الكفريات[1]، يقول أحمد المشرقي: «وهكذا نجد أنّ موقف الاعتراض والانفصال الذي مارسه الخارجون عن علي قد أفرز في مستوى الفكر التجريدي مقالات نظرية حول التحكيم والإمامة والإيمان والكفر، وهي جملة النظريات التي تدور حولها آراء الخوارج وأصولهم الكلامية»[2].

أمّا الشيعة فقد وقفوا على النقيض من الخوارج وأسّسوا آراءهم السياسية والاعتقادية حول شخص الإمام علي انطلاقًا من فكرة الوصيّة والوراثة وصولًا للعصمة والتأليه - عند بعضهم - رغبة في إراحة النفس من مشقّة الطموح للسلطة وحصرها في علي وآله من بعده[3].

2 - دور الأمويين في نشأة المرجئة والجبرية:

أمام حدّة الخلافات السياسية والعقدية بين المسلمين إبان بداية الحكم الأموي، ورواج أفكار الشيعة والخوارج التي تهدّد كيان الأمويين، وخصوصًا مع الثورات المتعاقبة كثورة الحسين بن علي في الكوفة (سنة 61 هـ) وثورة عبد الله بن الزبير في مكّة، (سنة73 هـ) وثورة ابن الأشعث في العراق زمن الحجاج بن يوسف (سنة85 هـ)[4]، الأمر الذي دفع بالأمويين إلى البحث عن مقولات عقدية تثبّت أركان حكمهم وتضمن بقاءهم وتخفّف من حدّة التوتر الديني

= ما جاء في ذم الروافض، ح 1020، 1/ 676، قال المحقق: إسناده صحيح، رجاله رجال الشيخين.

(1) انظر: فلهاوزن يوليوس: أحزاب المعارضة في الإسلام، ص 12 و13.

(2) المشرقي أحمد: المرجع السابق، ص 289.

(3) ن م، ص 289. وفلهاونزن يوليوس: ن م، ص 15.

(4) يراجع: الطبري ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك، تح: محمد أبوالفيض إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط 2، د ت، 5/ 400 و6/ 187 وما بعدها و334 وما بعدها. والمسعودي أبي الحسن: مروج الذهب، 3/ 51 و110.

والسياسي، فكان ذلك في مقولات المرجئة والجبرية.

فالمرجئة نشأت في دمشق حاضرة الدولة الأموية، فخالفت مقولاتها مقولات الفرق المتناحرة في القول بإرجاء حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة، هذا الموقف لقي استحسانًا من الحكام الأمويين، إذ أنّه بذلك حتى من نسب إليه الفسق من خلفائهم يعدّ خليفة شرعيًا تعقد له البيعة ولا يجوز خلعها عنه وتجب طاعته[1]، وبذلك هيّأت المرجئة الجوّ الفكري لقبول الحكم الأمويّ، يقول الفيومي: «وشواهد الواقع التاريخي تفيد أنّ فرقة المرجئة: من الفرق التي نشأت مبكرًا إثر مشكلة التحكيم، وكانت مواقفها السياسية في مساندة دولة بني أميّة، عملت على التوازن بين الشيعة التي رفضت دخول المجتمع والانضواء تحت لواء الخلافة إلّا من أصول سياسية اصطنعتها من عند نفسها، وبين الخوارج الذين لا يرون الإسلام منطبقًا إلّا عليهم وأنّهم هم وحدهم الذين ينطبق عليهم دار الإيمان»[2]، لذلك كان زوال المرجئة بزوال حكم بني أميّة ولم تبق إلّا بعض آرائهم المبثوثة عند بعض الفرق.[3].

أمّا عن الجبرية فهي من منطلق عقدي تنطلق من فكرة نفي الفعل في حقيقته عن العبد وإضافته لله تعالى[4]، ولكن سياسيًّا فقد وظّفت - كما ذهبت لذلك بعض الدراسات - من قبل حكام بني أميّة، على اعتبار أنّ مقولة الجبر حادثة - كما ذكر ابن المرتضى - في دولة بني أميّة[5]، لذلك يقول النشار: «كان معاوية يعلن القول بالجبر في الشام»[6]، ولعلّ ذلك مستفاد من بعض النقول عن معاوية بن أبي سفيان، كجوابه عن سؤال السيدة عائشة في خصوص مبايعته الخلافة لابنه يزيد، فأجاب كما ذكر ابن قتيبة (276 هـ/ 889 م): «وإنّ أمر يزيد بقضاء من القضاء، وليس للعبد الخيرة من أمرهم»[7]، ويقول أحمد أمين: «وبنو أميّة - كما يظهر - كانوا يكرهون القول

(1) انظر: التفتازاني أبو الوفا: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 40 و41.

(2) محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحقّ الأمّة السياسي، دار الشروق القاهرة، ط 1، 1998 م، ص 108.

(3) انظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، 1/ 340.

(4) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 97.

(5) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 6.

(6) النشار سامي: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، 1/ 231 - 232.

(7) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، 1/ 205.

بحرية الإرادة، لا دينيًا فقط، ولكن سياسيًّا كذلك لأنّ القول بالجبر يخدم سياستهم، فالنتيجة للجبر أنّ الله الذي يسيّر الأمور قد فرض على النّاس بني أميّة كما فرض كلّ شيء، ودولتهم بقضاء الله وقدره، فيجب الخضوع للقضاء والقدر»[1].

3 - دور العباسيين في نشأة الاعتزال ودعمه:

تميّز العصر العباسي بتوطيد أركان الدولة، من خلال إخماد بواعث الفتنة ونقل مركز الخلافة إلى العراق، وتشجيع الحركة العلمية والفكرية وانفتاحها، ما قلّل من حدّة التطرف العقدي والفكري للحركات الإسلامية، في مقابل ذلك عمل روّاد الاعتزال على ضمان بقائهم عبر التوسّل بالسلطة الحاكمة وكسب ودّها واستمالتهم لصالحهم[2]، وكان ذلك على مراحل متعاقبة حتى صار الاعتزال المذهب الرسمي للدولة، ويمكن القول: إنّ الاعتزال نشأ ونما في البيئة العباسية، وشهد كذلك في نفس العصر ضعفًا وانحدارا.

فنموّ الاعتزال كان من خلال علاقات الودّ التي جمعت بين بعض خلفاء بني العباس وبعض رجالات المعتزلة، فأبو جعفر المنصور (132 هـ - 136 هـ) كانت تجمعه بعمرو بن عبيد (ت 143 هـ/ 761 م) علاقة صداقة، حتى أنّه رثاه عند قبره، وقال: «ما بقي على الأرض أحد يُستحى منه»[3] .

ولكن هذه العلاقات كانت تحكمها الظروف السياسية، وتخضع لطبائع الخلفاء العباسيين سواء من جهة انفتاحهم وعقلانيتهم، أم من جهة تحفّظهم وتديّنهم الشديد، لذلك شهد عهد هارون الرشيد (ت 193 هـ/ 809 م) نوعًا من التقارب بينه وبين بعض المعتزلة لانفتاحه، إذ عيّن يحيى بن حمزة الحضرمي المعتزلي[4] (ت 183 هـ/ 799 م) قاضيًا على دمشق، وكان شديد الإعجاب بثمامة بن الأشرس (ت 213 هـ/ 828 م) حتى إنّه قرّبه إليه وجالسه، ويقول

(1) أمين أحمد: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، د ت، ص 3/ 81.

(2) انظر: جار الله زهدي: المعتزلة، ص 158.

(3) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 68.

(4) يحيى بن حمزة الحضرمي: الملقب بأبي عبد الله الحضرمي ولد سنة 103 هـ، وكان محدثًا ووثّقه عدد من العلماء، شغل القضاء لثلاثين سنة، وكان قدريًّا (يراجع: الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية لبنان، د ط، 2004 م، 3/ 4161).

البغدادي عنه: «كان زعيم القدرية في زمان المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: إنه هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال»[1]، ومع عهد المأمون كان للمعتزلة دولتهم، ففرضت آراؤهم بالقوّة وصار مذهبهم المذهب الرسمي للدولة، وكلّ ما تقدّم يظهر بجلاء التدخل السياسي وتأثيره في نشأة الفرق وتطوّرها وحتى تقهقرها.

4 - **الفرق الباطنية والطموح السياسي:**

مثلما سعت الحركات الباطنية إلى إحلال شريعة الباطن بدل شريعة الظاهر، فإنّها سعت بشكل دؤوب لتهديد المجتمع السنيّ عبر الدعوة والثورة خصوصًا زمن الخلافة العباسية في كلّ أرجاء حكمها بغية قلب السلطة[2]، وكان لها أن ظهرت في شكل عدّة حركات ثورية باطنية كالقرامطة والحشاشين، وأسّست لنفسها دولًا كدولة العبيديين، ما يفيد بجلاء أنّ للفرق الباطنية أطماعًا سياسية، ولعلّها من أبرز العوامل المساهمة في نشأتها، لا سيما وقد لعب العنصر الفارسي دوره في ذلك وفق ما طرحه بندلي جوزي[3].

ويمكن أن أحصر سعي الحركات الباطنية نحو السلطة على مرحلتين كبيرتين:

أوّلًا: مرحلة الدعوة: وهي المرحلة الأولى تعتمد فيها الباطنية على السريّة والتكتّم حالة الاستضعاف، ويقوم بها دعاة وفق تراتبية معينة[4]، ولهم طرق في الاستدراج تتم على مراحل، يقول البغدادي: «ثم إنّ الباطنية لهم في اصطياد الأغتام ودعوتهم إلى بدعتهم حيل على مراتب سموها: التفرّس، والتأنيس، والتشكيك، والتعليق، والربط، والتدليس، والمواثيق والأيمان والعهود، وآخره: الخلع، والسلخ»[5].

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 152.

(2) انظر: لويس برنارد: أصول الإسماعيلية والفاطميين والقرامطة، دار الحداثة بيروت، ط 1، 1980 م، ص 26.

(3) انظر: جوزي بندلي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، سلسلة إحياء التراث الثقافي الفلسطيني (العدد 4) جمعية الصداقة الفلسطينية - السوفياتية، ط 2، 1981 م، ص 74.

(4) مثاله: مراتب الدعاة عند الإسماعيلية: 1 - إمام/ 2 - باب/ 3 - حجة/ 4 - داعي الدعاة/ 5 - داعي البلاغ/ 6 - النقيب/ 7 - المأذون/ 8 - داع محدود/ 9 - جناح أيمن/ 10 - جناح أيسر/ 11 - مكاسر/ 12 - مستجيب (يراجع: غالب مصطفى: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص 33 - 34).

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 258 - 259.

وقد فصّل في هذه الحيل الإمام الغزالي وبينّ مراتبها في كتابه فضائح الباطنية[1].

ثانيًا: الثورة والحكم: بعد نشر الدعوة وحصول الاستجابة لعدد من الأنصار والأتباع، تنتقل الحركات الباطنية لمرحلة الثورة، فبالرجوع لتاريخ نشأة الحركات الباطنية يلاحظ أنّها صدرت عن الداعي الإسماعيلي عبد الله بن ميمون القداح، الذي يعدّ قطب الرحى لكلّ ثورات الباطنية[2]، فقد نظم دعوته في جنوب فارس وأرسل دعاته إلى جميع الأقطار، فقد التقى - كما يذكر اليماني (ت 470 هـ/ 1077 م) - بحمدان بن الأشعث القرمطي واتفقا على تأسيس مذهب واحد[3]، فنشط حمدان القرمطي في سواد الكوفة وأعلن ثورته سنة 278 هـ/ 891 م. وكان ما كان من ثورة القرامطة في البحرين والإحساء والشام[4].

وقد أرسل ابن عبد الله بن ميمون القداح (المسمّى أحمد) أحد دعاته المدعو رستم بن الحسين بن حوشب إلى شيعة اليمن وبشّرهم بالمهدي فأجابوه، وأقام دولة للإسماعيلية في اليمن، وكان من أنصاره أبوعبد الله الشيعي من عدن الذي عرف بدهائه، فأرسله رستم إلى قبيلة كتامة في شمال إفريقيا للدعوة فيها، وكان ما كان من إجابة الدعوة وإقامة الدولة الفاطمية[5].

المطلب الرابع: قاعدة التأثير السياسي ودورها في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة: قراءة في المؤتلف والمختلف:

يلاحظ باستقراء ما سبق أنّ هناك تلازمًا وترابطًا وثيقًا حدّ التأثير المتبادل بين السلطة والدين تصل درجة الوحدة كما جاء في سياق الأنثروبولوجيا السياسية، يقول جورج بالانديه:

---

(1) يراجع في شرح هذه المراتب: البغدادي: ن م، ص 258 وما بعدها. الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، ص 21 وما بعدها.

(2) انظر: لويس برنارد: المرجع السابق، ص 99.

(3) انظر: اليماني محمد بن مالك بن أبي الفضائل: كشف أسرار الباطنية، ص 34.

(4) يراجع: جوزي بندلي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 163 - 164. وبروكلمان كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، ط 5، 1968 م، ص 230.

(5) يراجع: العمري شهاب الدين أبي فضل الله: مسالك الأبصار في ممالك الأبصار، تح: كامل سليمان الجبوري، دار الكتب العلمية، ط 1، 2010 م، 26/ 103. وشاكر محمود: التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط 6، 2000 م، 6/ 72.

«إنّما الملوك هم أقرباء، أشباه أو وسطاء الآلهة، وتنمّ وحدة رموز السلطة والمقدّس عن الصلة التي قامت بينهما دائمًا والتي وسعها التاريخ ولم يقطعها أبدا»[1]. وهذا ملحظ مشترك في الأديان السماوية الثلاثة في مستوى علاقة المقدّس بالسلطة، كالقومية اليهودية، وكعلاقة الكنيسة بالدولة، وكنظرية الخلافة والحكم في الإسلام، هذا التلازم يعزّزه ما يطرح في دائرة تاريخ الفكر السياسي من أنّ للأديان تدخّلًا مباشرًا في مظاهر الحياة البشرية ومنها البعد السياسي[2]، في مقابل ذلك هناك أثر سياسي كبير في توظيف الدين خدمة لأغراض سياسية معينة، لذلك لا بدّ من وجود معتقدات سياسية وتمثّلات رمزية للدولة كما طرح في سياق علم الاجتماع السياسي[3].

ولا شكّ أنّه يستتبع ذلك أثر قوي في ظهور الفرق ونشأتها داخل الدين الواحد، إذ أنّ العامل السياسي له أثره البيّن في ذلك، يمكن من خلاله استخلاص قاعدة عامة كلّية بعد الاستقراء والمقارنة في ضوء تاريخ نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة كما قد سبق تفصيله في المطالب السابقة، وعليه يمكن حصر أثر العامل السياسي في نشأة تلك الفرق في نقطتين مهمتين:

- **أولاهما**: يلاحظ وجود تدخّل سياسي من قبل السلطة الحاكمة ممثّلة في الأباطرة والملوك والخلفاء وأهل الحكم في الخلاف العقدي الدائر بين منتسبي الدين الواحد، لغاية توظيفه لأغراض سياسية خاصة، سواء كانت تلك الأغراض استعمارية توسعية أم كانت بغاية السيطرة على الجماهير واستجلاب أنصار وتابعين إلى دائرة الحكم، ويمكن ملاحظة ذلك على سبيل التدليل في الأديان الثلاثة:

1 - **في الحقل اليهودي**: مثاله:

- التدخّل السياسي من حاكم السامرة الذي وظّف الخلاف اليهودي - السامري لصالحه وشقّ نظام الكهنوت والقداسة في أورشليم لتبرز فرقة السامرة بنظام كهنوتي خاص وهيكلٍ للعبادة خاص بها.

---

(1) بالانديه جورج: الأنثروبولوجيا السياسية، تر: علي الحصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 2، 2007 م، ص 127.

(2) انظر: دانكان جان ماري: علم السياسة، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، د ط، 1997 م، ص 181.

(3) انظر: بروفيليب: علم الاجتماع السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 1998 م، ص 127.

- التدخّل الفارسي من قبل الإمبراطور كورش الذي وعد اليهود بتوطينهم بعد السبي في فلسطين وأرجح كفّة الصدوقيين من خلال تقريبهم لدائرة الحكم والسياسة على حساب غيرها من الفرق اليهودية.

- مناصرة الرومان للصدوقيين على أساس وقوفهم ضدّ التمرّد الحشموني المدعوم من قبل الفريسيين.

- مناصرة القوى الغربية للفكر الصهيوني في فترة التوسّع الاستعماري في القرن العشرين وما استتبعه ذلك من توطين اليهود في فلسطين، الأمر الذي رجّح كفّة اليهودية الصهيونية على حساب اليهودية - غير الصهيونية.

2 - **في الحقل المسيحي**: مثاله:

- أنّه لولا التدخّل الروماني لإخماد ثورات اليهود وإضعافهم في النصف الثاني من القرن الأوّل الميلادي، لما برز التوجّه البولسي بتلك القوّة على حساب التوجّه اليهو- مسيحي.

- دعم زنوبيا ملكة تدمر لأقوال بولس السمساطي مردّه الرغبة في التوسّع على حساب الإمبراطورية الرومانية.

- تدخّل الإمبراطور قسطنطين الملقّب بالقديس في «الهرطقة الآريوسية» بالمفهوم الكنسي البولسي بين الحرمان تارة والمناصرة تارة أخرى كما أسلفت في بابها سابقا.

- تدخّل الإمبراطور مرسيانوس وأثر ذلك في ظهور فرقة الملكانية.

3 - **في الحقل الإسلامي**: مثاله: التدخّل الأموي في الخلاف الديني بين الخوارج والشيعة ودور الأمويين في نشأة المرجئة والجبرية بغاية بسط النفوذ والسيطرة على الجماهير .

كلّ هذا يفيد أنّ التدخل السياسي في الخلاف العقدي يسهم بالضرورة في الدفع نحو الخروج بالخلاف العقدي في مستواه النظري الجدلي لينبثق عنه نشوء فرق متباينة تلعب أدوارًا سياسية مختلفة بحسب ما تحدّده السلطة السياسية.

- **ثانيتهما**: يلاحظ أنّ الفرق الدينية تحمل في طيّاتها طابع الحزب السياسي الرافض للوضع القائم، ويهدف من خلال التنظّم إلى تعديل ذلك الوضع وإصلاحه، وتلك غاية الأحزاب السياسية التي تستلزم لتحقيق كيانها توفّر شروط من قبيل التنظم والإرادة الواعية لأخذ السلطة

وممارستها والبحث عن الدعم الشعبي[1].

ويلاحظ أنّ هذه الشروط توفّرت في عدد من الفرق في الأديان السماوية ما يمنحها صبغة الحزب السياسي أو الفرقة الدينية ذات التوجّه السياسي، ومثاله:

1 - في الحقل اليهودي:

- تميّزت الفرقة الفريسية بالدعم الشعبي والرغبة في الوصول إلى السلطة التي كانت محتكرة من قبل الصدوقيين.

- اعتبرت فرقة الغيوريين حركة حزبية ثورية رافضة للأوضاع القائمة منتصرة للهوية اليهودية ساعية لتغيير الواقع بالثورة والعنف.

- نشأت الفرقة القرائية من رحم الرغبة السياسية في نزع سلطة الربانيين في القرون الوسطى.

- مثّلت الحركة الصهيونية حركة سياسية بامتياز، فهي حزب سياسي كما عرّفها هرتزل فقال: «نحن عندما نغرق نصبح بروليتاريا ثائرة من أتباع جميع الأحزاب الثورية، وفي نفس الوقت عندما نرتفع ترتفع معنا القوة الرهيبة للمال»[2].

2 - في الحقل المسيحي:

عدّت كلّ الحركات التي قامت ضدّ السلطة السياسية كالسمساطية والآريوسية واليعاقبة والبروتستانت وغيرهم حركات حزبية توفّرت فيها الشروط المطلوبة من ناحية إرادة التغيير والسعي لجلب أنصار وتوسيع القاعدة الشعبية الداعمة، ورسم بعد ديني وسياسي للتغيير، ما جعل تلك الحركات تلقى رواجًا ومثّلت شروخًا مهمة في تاريخ الكنيسة، التي كانت أداة بيد السلطة القائمة، والتي لم تتوان عن وسم تلك الحركات بالهرطقات[3].

3 - في الحقل الإسلامي:

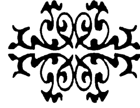
يلاحظ أنّ الفرق الدينية كالخوارج والشيعة والفرق الباطنية وغيرها من الفرق التي

(1) انظر: دانكان جان ماري: م س، ص 211.

(2) هرتزل تيودور: الدولة اليهودية، ص 96.

(3) انظر: ويتلر جون: الهرطقة في المسيحية، ص 15.

جمعت بين التنظير العلمي (الآراء الدينية) وبين الممارسة العملية من ناحية السعي إلى جمع أنصار ورفض السلطة القائمة تنطبق عليها شروط حزب سياسي، وعن تلك الفرق يقول محمد ضياء الدين الريس: «إنّها لم تكن مجرّد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آرائهم، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، ولكنّها كانت (أحزابا) بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادىء معيّنة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط وفيها نظام، ثم تسعى وتكافح حتى تحقّق لهذه المبادىء النصر، وتجعل منها - إن استطاعت - منهاج الحكم»[1]



(1) الريس محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية، ص 50 - 51.

المبحث الثاني:
قاعدة التأثير الحضاري ودورها
في نشأة الفرق في الأديان السماوية

المطلب الأول: دور التأثيرات الحضارية في نشأة الفرق اليهوديَة:

1 - التأثيرات الوثنية القديمة في عقائد الفريسيين:

من المعلوم أنّ العقيدة اليهوديّة عقيدة تطوّرية تتأثّر بكلّ وافد وجديد، فتضيف روافد جديدة غير معهودة، تنحت جانبًا جديدًا في العقيدة اليهوديّة تخرجها من أصلها العبري الأوّل - عقيدة موسى -، هذا إذا ما علمنا أنّ شعب بني إسرائيل من الشعوب التي عاصرت عددًا من الحضارات في الشرق الأدنى القديم بدءًا ببلاد مصر الفرعونية ثم بلاد سورية وما مرّ على تلك البلاد من حضارات وديانات قديمة كالأموريين والكنعانيين، ومرورًا ببلاد الرافدين بحضاراتها المتعاقبة (كالسومريين والأكاديين والبابليين والآشوريين) وانتهاءً بحضارات الفرس واليونان والرومان.

ولا شكّ أنّه كانت هناك قنوات اتصال مباشرة كالهجرة والسَّبي والتجارة بين اليهود وبين تلك الحضارات المتعاقبة والمتشابكة، خلّف بالضرورة تأثيرًا في نشأة بعض فرق اليهود، ولعلّ أبرز تأثير ملاحظ هو بلورة معتقدات الفريسيين، ويمكن رصد ذلك التأثير في مسألتين:

المسألة الأولى: في صياغة النصوص الدينية المعتمدة عند الفريسيين: ومنها:

أ - **سفر المزامير**: إذ استمر تأليفه مدّة ألف سنة من بعد أيام موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى العودة من السبي البابلي[1]، أي وقت خضوع اليهود لسلطان المصريين والبابليين، لذلك فإنّ: «كثيرًا من العلماء والنقاد المحدثين يشكّون في المصدر الإلهي لسفر المزامير، ويرون أنّ المزامير كما وصلتنا في العهد القديم هي صورة صادقة للآثار البعيدة التي اقتبسها العبريون مستقرين أو

(1) انظر: المدرّس علي: العهد القديم: دراسة نقدية، الأكاديميون للنشر والتوزيع الأردن، ط 1، 2007 م، ص 330.

مسببين من مصر أوّلًا وبابل وآشور ثانيًا»[1].

فالتأثير المصري واضح في التشابه بين نشيد أخناتون[2] الداعي إلى التوحيد وبين المزمور مائة وأربعة[3].

وأمّا التأثير البابلي فيتجلّى في اقتباس الفريسيين لحكم أحيقار[4] البابلية، وضمّها للمزامير[5].

ب - **سفر الأمثال**: نسب إلى سيّدنا سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولكنه دوّن تاريخيًّا بعد عصر عزرا إبان ازدهار مدارس الحكمة والأمثال، لذلك فهو ليس من نتاج العقلية الإسرائيلية وحدها، بل منه ما هو مقتبس من الأدب الكنعاني والمصري والبابلي وآداب شعوب الشرق الأدنى القديم[6].

ج - **سفر نشيد الإنشاد**: نسبه الفريسيون إلى سيدنا سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مدّعين أنّه كتبه في فترة شبابه[7]، وهي عبارة عن أناشيد غزلية مقتبسة من الأغاني البابلية التي تتغنّى بذكر عشتار وتموز، اقتبسها اليهود في فترة تأثّرهم بالبابليين أثناء سبيهم[8].

(1) الزغبي فتحي: تأثر اليهوديّة بالأديان الوثنية، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية طنطا مصر، ط 1، 1994 م، 447.

(2) **أخناتون**: فرعون مصري حكم نصف العالم خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد، دعا إلى عبادة (أتون) إله واحد وفي هيئة قرص شمس يرسل أشعته لكلّ العالم، لقيت شخصية أخناتون اهتمامًا كبيرًا من قبل الدارسين (يراجع: ألدريد سيريل: أخناتون، تر: أحمد زهير أمين، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة، د ط، 1992 م، ص 15. أبو بكر عبد المنعم: أخناتون، دار القلم القاهرة، د ط، 1961 م، ص 39).

(3) يراجع: عربيد آمال، سرّ التوحيد الإلهي بين أخناتون ومزامير اليهود، مجلة العامل، عدد 519 الكوين، ص 33. ويكر عبد المنعم، أخناتون، دار القلم مصر، د ط، 1961، ص 94.

(4) أحيقار الحكيم: كان وزيرًا آشوريًّا في عهد الملك سنحاريب ابن سرحدوم ملك آشور ونينوى، تنسب له جملة من الحكم يعود تاريخها إلى سنة 500 ق. م، وتردد ذكر أحيقار في عدد كبير من تراث الأدب العالمي، وفي عدد من النصوص المقدسة (يراجع: فريحة أنيس: أحيقار: حكيم من الشرق الأدنى القديم، منشورات كلية الآداب جامعة بيروت، د ط، 1962 م، ص 8).

(5) انظر: قاشا سهيل: حكمة أحيقار وأثرها في الكتاب المقدس، دار المشرق بيروت، ط 1، 1996 م، ص 37.

(6) انظر: الزغبي فتحي: م س، ص 459.

(7) انظر: محارب ملاك: دليل العهد القديم، ص 97.

(8) انظر: الزغبي محمد: ن م، ص 482.

المسألة الثانية: أثر الحضارات القديمة في صياغة المعتقدات الفريسية:

يمكن رصد التأثير في قضيّة الألوهية عند الفريسيين، فقد عمدوا إلى نحت صورة مجسّمة للإله، فهو إله قومي قبلي يتصف بالصفات البشرية كالجسمية (والأكل والشرب والتعب والغيرة وغيرها مما هو معلوم..).[1].

وهذا يتنافى صراحة مع صفات الكمال اللائقة في حقّ الله تعالى، ولكن تعود جذور هذه التصوّرات العقدية إلى تأثّر الفريسيين بالكنعانيين.

فيقول ول ديورانت: «ويبدو أنّ اليهود الفاتحين عمدوا إلى أحد آلهة كنعان فصاغوه في الصورة التي كانوا هم عليها»[2].

ويلاحظ كذلك تخطي التأثّر قضيّة الألوهية، فقد طال بدوره ذلك التأثّر قصص التوراة التي اقتبس جانب كثير منها من أساطير الشرق الأدنى، كقضية الخلق في سفر التكوين المقتبسة من ملحمة الخلق «إينوما ايليش»[3] البابلية[4].

وكذلك قصة الطوفان العبرية مقتبسة في جانب منها من حكاية الطوفان البابلية[5].

2 - تأثير الحضارة الإغريقية في نشأة فرقة الصدوقيين:

أثّرت الحضارة الإغريقية في فرقة الصدوقيين بشكل واضح حتى لقبوا بالمتهلينين

---

(1) انظر: فؤاد عبد المنعم: قضية الألوهية في الأسفار اليهوديّة، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط 1، 2004 م، ص 63.

(2) ديورانت ول: قصة الحضارة، م 2، 2/ 340.

(3) ملحمة الخلق «إينوما ايليش»: تعدّ من أقدم وأشهر الأساطير الملحمية في التاريخ كانت تتلى في معبد الإله مردوخ، وهي عبارة عن سبعة ألواح شعرية تحكي قصة ولادة الآلهة من مياه البدء واختيار مردوخ بطل الجيل اللاحق من الآلهة ليخوض معركة ضد التنين، ثم تنظيم الكون وخلق الإنسان وتعليمه (يراجع: هوك صموئيل: الأساطير في بلاد ما بين النهرين، ص 40).

(4) انظر: عزيز كارم: أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، مكتبة النافذة، ط 1، 2006 م، ص 48.

(5) انظر: قاشا سهيل: أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، لبنان، ط 1، 1998، ص 183.

Hellenizens، فكانوا من أشدّ المناصرين لنمط الحياة الإغريقية وللعقلية اليونانية[1]، يقول دافيد بادفيلد David Padfield عن الصدوقيين في هذا السياق:

"were willing to assimimilate Hellenism into to the their lives - something»[2].

وذلك لإيقانهم أنّه لا يمكن غلبة الحضارة اليونانية مهما أوتوا من قوّة، وعليه فلا بدّ من الانغماس فيها بتعلّم اللغة الإغريقية وتشرّب الثقافة اليونانية، حتى إنّهم كما ذكر عبد المجيد همّو لم يعودوا يفهمون كتابهم المقدّس؛ لأنّهم تأغرقوا لحمًا ودما[3]، لذلك حكموا منطق العقل على الأفكار الدينية، فرفضوا الماورائيات وأقرّوا بحريّة الإنسان في أفعاله أسوة بالطرح الفلسفي اليوناني[4].

3 - التأثير الإسلامي في نشوء بعض الفرق اليهوديّة (القرائين والسفارديم):

أوّلًا - التأثير الإسلامي في نشأة فرقة القرائين:

تعدّ هذه الفرقة نتيجة مباشرة للتأثير الإسلامي في إطار ما عرف بـ«أسلمة اليهوديّة» أو «تهويد الإسلام»[5]، فقد نشأت في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة في العراق متأثّرة بالأجواء الثقافية الإسلامية، ثم تطوّرت أفكارها في كلّ من فلسطين ومصر إبان العصر الفاطمي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة، وقد دفعتها تلك الأجواء العلمية لنقد المؤسّسة اليهوديّة وممثليها من الربانيين[6]. مستندين في ذلك على الفكر الاعتزالي من جهة اعتمادها على العقل واللغة، إضافة إلى التشدّد في النقل النصّي[7].

---

(1) انظر: السواح فراس: موسوعة تاريخ الأديان، تر: عبد الرزاق العلي ومحمود الهاشمي، دار التكوين، د ط، د ت، 5/ 178.

(2) David Padfield|Jwish- sects|p: 10.

(3) انظر: همّو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، ص 48 - 49.

(4) انظر: المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، 5/ 3274.

(5) انظر: ن م، ص 5/ 328.

(6) انظر: جعفر هادي: فرقة القرائين اليهود، ص 9.

(7) انظر: إدريس محمد جلال: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: دراسة ضمن أبحاث ندوة التأثيرات =

وتظهر أوجه التأثّر جليّة في اهتمامهم بنصّ التوراة واعتباره دون غيره كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[1]، فاجتهدوا متأثّرين بعلوم القرآن عند المسلمين من خلال ضبط نصّ التوراة شكلًا وحرفًا وتنقيطًا ونطقا[2]، وكذلك بعلم الكلام من خلال جنوحهم نحو التجريد والتوحيد في تصوّرهم للذات الإلهية، يقول المسيري: «أمّا تصوّرهم للإله فقد تمّ تطهيره تمامًا من أيّة بقايا وثنية أو طبائع بشرية، فالإله هو خالق السماوات والأرض من العدم، وهو الخالق الذي لم يخلقه أحد ولا شكل له ولا مثيل له، إله واحد»[3]. وقد أدخلوا مباحث في باب النبوات لم يعهدها اليهود من قبل كمبحث «الفرق بين الرسول والنبي حيث عدّوا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ رسولًا والبقيّة الواردة أسماؤهم في التوراة أنبياء، وكذلك إيمانهم بالبعث والحساب رغم خلو أيّة إشارات توراتية حول هذا الموضوع[4]. وقد تأثّروا بأصول الفقه الإسلامي على مذهب الأحناف فجعلوا أصول تشريعاتهم النصّ والقياس والإجماع[5].

ثانيًا – التأثير على السفارديم (اليهود الشرقيين):

السفارديم كما هو معلوم يهود البحر الأبيض المتوسّط، استوطنوا تلك البلدان بعد الشتات، واتّسموا بالانفتاح، فكانت ثقافتهم مزيجًا من النصوص الدينية اليهوديّة والموروث البابلي والروماني مع تأثّرهم الشديد بالحضارة الإسلامية، فعن ذلك يقول حسن ظاظا: «تأثّر اليهود السفارديم في عباداتهم وتلاواتهم وتراتيلهم وإنشادهم بالذوق العربي في الأذكار والأناشيد، كما انفردوا بنصوص شعرية ونثرية في أدعيتهم وصلواتهم قريبة الشبه بما عند المسلمين»[6].

= العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء للنشر، كلية الآداب جامعة عين شمس، 1992 م، ص 112.

(1) إدريس محمد جلال: ن م، ص 113.

(2) انظر: جعفر هادي: ن م، 83.

(3) المسيري عبد الوهاب: م س، 5/ 330 - 331.

(4) انظر: إدريس محمد جلال: م ن، ص 114.

(5) انظر: ن م، ص 114.

(6) ظاظا حسن: الفكر الديني الإسرائيلي، ص 246.

4 - تأثير الحضارة الغربية الحديثة في نشأة الفرق اليهوديّة (الإشكناز واليهوديّة الإصلاحية):

أوّلًا - التأثير الغربي على الإشكناز:

معلوم أنّ الإشكناز هم اليهود الذين قدموا إلى إسرائيل من أوروبا، فـ«إشكناز» معناها بالعبرية «الألماني»، فتشير الكلمة بالخصوص على يهود ألمانيا ثم صار يطلق في العموم على كلّ يهود أوروبا سواء أوروبا الشرقية أو الغربية[1]، وعرفوا بتحدّثهم باللغة اليديشية وبعدم قبولهم الظاهري لحضارات الشعوب التي عاشوا بين ظهرانيهم، ولكن تأثّروا بالحضارة الغربية، وعن ذلك يقول المسيري: «ومعظم اليهود الإشكناز يتحدّثون اليديشية ولا يتحدّثون العبرية، كما أنّ صيغ الدين اليهودي التي يعرفونها تختلف عن الصيغ المألوفة عند السفارد، نظرًا لاختلاف المؤثرات الحضارية والاجتماعية التي أثّرت على الفريقين، لكن مع هذا نجد أنّ مصطلح «إشكناز» ليس له دلالة جغرافية فحسب، وإنّما له دلالة دينية وحضارية أيضا»[2].

ثانيًا - التأثير الغربي على اليهوديّة الإصلاحية:

عاش اليهود في أوروبا إبان العصور الوسطى ضمن نظام الجيتو، منعزلين بالكامل عن الغوييم/ غير اليهود، في مقابل سطوع نجم التنوير الغربي في كافة المجالات وخصوصًا بروز حركة الإصلاح المسيحي، فتهاوى نظام الجيتو أمام جاذبية الثقافة الأوروبية الحديثة[3]، ما أثّر بشكل مباشر في ظهور حركة التنوير اليهوديّة (الهسكلاه)، وما تمخّض عنها من بروز الحركة الإصلاحية اليهوديّة عبر جملة من رواد الإصلاح أمثال موسى مندلسون الذي يدعو وفق تعبير عبد المنعم الحفني: «إلى تثقيف اليهود بالثقافة العلمانية كسبيل للاندماج في مجتمعاتهم، والأخذ بأسباب الحضارة الجديدة... وفلسفته التي يقوم عليها تعليمه: أنّ اليهود عزلوا أنفسهم في جيتو عقلي يتوازى مع الجيتو السياسي الذي فرضه عليهم الأغيار، وأنّه لكي يتحرّر اليهود من الجيتو السياسي لا بدّ أن يحطّموا الجيتو العقلي الموازي، ولأنّ مندلسون عقلاني فقد رفض الإقرار بما يتنافى من اليهوديّة مع العقل، وهو يؤسّس الإيمان على العقل، ويجعل من الدين

(1) ظاظا حسن: مرجع سابق، ص 244.

(2) المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية (مادة الإشكناز)، ص 76.

(3) انظر: زينر: موسوعة الأديان الحية، 1/ 98.

اليهودي دينًا عقليًا رسالة الأخلاق»[1].

المطلب الثاني: دور التأثيرات الحضارية في نشأة الفرق المسيحيّة:

انطلاقًا من قول ول ديورانت: «أنّ المسيحيّة كانت آخر شيء عظيم ابتدعه العالم الوثني القديم»[2]، فيظهر بجلاء التأثير الحضاري على الدّيانة المسيحيّة، إذ أنّها كانت دعوة خاصة باديء أمرها لبني إسرائيل، فلم تمتلك مقوّمات التأثير في محيطها الخارجي[3]، بل كانت لها قابلية التأثّر وسط جوّ ديني منفتح وممتلىء بالآراء والمعتقدات، ما أسهم بصفة مباشرة في تغيّر ملامح المسيحيّة عموما[4] والتأثير على الفرق داخلها خصوصا، وأوجز هذا في جملة من النقاط:

1 - التأثير الحضاري اليهودي في نشأة الفرق المسيحيّة ذات الطابع اليهو- مسيحي (الناصريين والأبيونية):

نشأ أوّل انشقاق عقدي داخل المسيحيّة من قبل فرق ذات خلفية يهودية، فقد انجذبوا للمسيحية دون التخلّص من الإرث التوراتي في محاولة منهم لمزجه مع التعليم الجديد - المسيحيّة - الذي لم تتشكل صورته النهائية بعد[5]، مستندين في ذلك لنصوص كالتي وردت في إنجيل متى: «لَا تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَو الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ»[6]. فلم ينسخ المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الشريعة الموسوية، بل ركّز دعوته على اليهود دون سواهم فلم تتجاوز دعوته أقاليمهم[7]، هذه التأثيرات عملت على إفراز فرق ذات مرجعية يهودية وصفتهم موسوعة آباء الكنيسة بأن: «تعمّد - من التعميد - كثير من اليهود والأمم، ولكن بالماء فقط، أي لم يتعمدوا بالروح القدس، ولم يكن بعض هؤلاء ولا من تحتهم أكثر استعدادًا لأن يتخلّوا عن تعاليمهم وآرائهم السابقة، ولذلك احتفظوا بها رغم اعتناقهم المسيحيّة، وقاموا بتحريف

(1) الحفني عبد المنعم: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهوديّة، ص 228 - 229.

(2) ديورانت ول: قصة الحضارة، م 3، 3/ 276.

(3) انظر: الخلف سعود: دراسات في الأديان اليهوديّة والنصرانية، ص 257.

(4) انظر: عجيبة أحمد: تأثر المسيحيّة بالأديان الوضعية، دار الآفاق العربية القاهرة، ط 1، 2006 م، ص 312.

(5) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 236.

(6) إنجيل متى: 5: 17.

(7) انظر: إنجيل متى: 15: 22 - 28.

التفاسير لصالحهم»[1].

والحقيقة أنّهم حافظوا على الشريعة الموسوية تشريعًا وآمنوا ببشرية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ اعتقادا، كما كان عليه الأمر في الكنيسة الأولى، قبل انعقاد مجمع أورشليم للبتّ في صلاحية الشريعة الموسوية[2].

2 - التأثير الحضاري في نشأة الفرق الغنوصية المسيحيّة:

تعدّ الغنوصية طريقة عرفانية خاصة لفهم العالم والدين، فهي بهذا المفهوم تعود في جذورها إلى أصول مصرية وفارسية وحتى هندوسية، تطبّعت في ما بعد بطابع فلسفي هيليني، ومن ثمّ تسرّبت إلى الأديان السماوية[3]، ومن ضمنها المسيحيّة التي ظهرت فيها الغنوصية بقوّة خصوصًا في القرن الثاني ميلادي، فقد انتشرت في كامل مناطق البحر المتوسّط الشرقي[4]، إذ مع طغيان سيادة الروح الفكرية الأرستقراطية (التي جعلت من المسيح مرسلا فقط لنخبة مثقفة مختارة) في مقابل حدود الفكر اليهودي المادي وبساطته[5]، فقد طرح الغنوصيون آراءهم الجديدة بعد اعتناقهم للمسيحية بدءًا من سيمون الساحر مرورًا بالنيقولاويين ووصولًا للمرقيونية وغيرها من الفرق الغنوصية، متأثّرين بالفلسفة الأفلاطونية الوسيطة في طرحها حول وجود رابط بين العالم العلوي وعالم المادة السفلي سبيله المعرفة والعقل، متأثّرين بالكتابات الهرمسية[6] التي كانت رائجة آنذاك حول ثنوية الروح وخيريته والجسد وظلمته، فكانت الأطروحات الغنوصية المسيحيّة انعكاسًا لهذا التأثير تتجاوز به سطحية تعاليم الأناجيل.

---

(1) لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 237.

(2) انظر: رمزي أحمد: عقائد أهل الكتاب: دراسة في نصوص العهدين، دار الفتح للدراسات والنشر الأردن، ط 1، 2008 م، ص 115.

(3) انظر: الماجدي خزعل: علم الأديان، ص 461 - 462. وويتلر جون: الهرطقة في المسيحيّة، ص 52.

(4) انظر: ويتلر جون: ن م، ص 56.

(5) انظر: لفيف من المؤلفين: موسوعة آباء الكنيسة، 1/ 242.

(6) **الكتابات الهرمسية**: نسبت إلى هرمس، وهوشخصية تاريخية عالمية يعود تاريخها إلى الألف الثالثة قبل الميلاد، واختلف في موطن مولده كما اختلف كنهه: هل هو إله؟ أم نبي؟ أم فيلسوف؟ أم طبيب؟، واعتبرته بعض التفاسير الإسلامية سيدنا إدريس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (يراجع: سبانو أحمد هدنان: هرمس الحكيم بين الألوهية والنبوة، دار ابن قتيبة دمشق، ط 4، 2010 م، ص 5).

3 - التأثير الحضاري في نشأة الفرق ذات التوجه البولسي:

والمقصود بها تلك الفرق التي نهجت نهج بولس في تأليه المسيح والقول بالتثليث بدءًا بالكنائس التي أنشأها بولس والتي روجت لأفكاره ووصولًا إلى الكنائس المعاصرة، فقد مثّلت قطعًا مع الشريعة الموسوية في بدايات تشكّل المسيحيّة ما فتح الباب لسدّ ذلك الفراغ العقائدي والشعائري من خلال التشرّب من روافد وثنية أجنبية بصيغة تلفيقية[1]، من تلك الروافد:

أوّلًا - العقائد الفرعونية:

تسرّبت إلى المسيحيّة عن طريق الرومان الذين ورثوا الثقافة الإغريقية التي بدورها تشرّبت من الأطروحات العقدية الفرعونية في جانب منها بعد احتلال مصر من قبل اليونانيين وبناء الإسكندرية، كما لا يخفى أنّ المصريين زمن التبشير بالمسيحيّة كانوا السباقين إلى اعتناقها[2]، وذلك مردّه كما ذكر والاس بدج Wallis Budge (1353 هـ/ 1934 م): «أنّ النظام الفكري للعبادتين القديمة والحديثة متماثلان، وأنّ كلًّا منهما وعد بالبعث والخلود بحيث نقلوا - بدون مشقة - وفاءهم من إيزيس إلى مسيح الناصرة، أكثر من هذا أنّ إيزيس وابنها تحوّلت لديهم -بشكل مباشر - إلى مريم العذراء وابنها، وأضفوا عليها جميع خصائص إيزيس»[3].

ثانيًا - العقائد البوذية:

عدّها أحمد شلبي المرجع الثاني الذي استقت منه المسيحيّة عقائدها كالتثليث والأقانيم والصلب والتكفير عن الخطايا والزهد والرهبانية[4]، وقد أوصل محمد بن طاهر تنير وجوه الشبه -في إطار المقارنة بين النصوص والمرتكزات العقدية- بين الديانتين البوذية والمسيحيّة إلى ثمانية وأربعين وجه شبه[5]، وذلك مفهوم باعتبار رجوعه لاجتياح الإسكندر المقدوني للهند

---

(1) انظر: اندريه نايتون وآخرون: الأصول الوثنية المسيحيّة، تر: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دط، د ت، ص 22.

(2) انظر: شلبي أحمد: مقارنة الأديان: المسيحيّة، ص 177.

(3) بدج والاس: آلهة المصريين، تر: محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي القاهرة، د ط، 1998 م، ص 18.

(4) انظر: شلبي أحمد: ن م، ص 178.

(5) البيروتي محمد بن طاهر تنير: العقائد الوثنية في الدّيانة النصرانية، دار الصحوة للنشر، د ط، د ت، ص 202.

وانفتاح الثقافتين الإغريقية والهندية على بعضهما البعض[1].

ثالثًا - الحضارة الإغريقية:

كان حضور الحضارة الإغريقية بارزًا ومؤثرًا في الدّيانة المسيحيّة خصوصًا بعد اعتناق أباطرة الرومان ذوي الثقافة الإغريقية للمسيحية، إضافة إلى تدوين أغلب أدبيات المسيحيّة من الأناجيل والرسائل المقدّسة باليونانية، ما جعل المسيحيّة تتشكّل في جوّ مشبع بالحضارة الإغريقية، لذلك فلا غرابة في استنساخها لبعض الرواسب الدينية كعقيدة التجسّد[2] وديانة الأورفيه[3]. هذا بالإضافة إلى نهل المسيحيّة من الفلسفة اليونانية، فقد كانت - كما وصفها شارل جيبنتر - النبع الدافق للأفكار الميتافيزيقية المسيحيّة[4].

وإن كانت تعدّ هذه الروافد أساسية من جهة تأثيرها في التوجّه البولسي - المؤلّه المسيحي، فلا يخفى وجود تأثيرات حضارية أخرى أسهمت بصفة مباشرة أو غير مباشرة في نحت هذا التيّار سواء كانت تأثيرات بابلية أو هندوسية أو مثراسية فارسية، جعلت من المسيحيّة كما وصفها أحمد شلبي ثوبًا مهلهلًا تكوّن من مجموعة كبيرة من الرقاع جاءت كلّ رقعة منها من واد[5].

4 - دور التأثير الحضاري الغربي الحديث في نشأة البروتستانتية:

شهدت أوروبا عقب العصور الوسطى تغييرات جذرية على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ما أحدث ثورة في المجتمع الأوروبي جعل لحضارته سطوة معرفية على كلّ الموروث التقليدي[6]، وأسهم بصفة مباشرة في نشوء حركة إصلاح ديني أفرزت ظهور البروتستانتية كتيار ديني متأثّر بأسباب تلك الحضارة.

---

(1) انظر: إلياد مرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، 2/ 233.

(2) انظر: الخطيب محمد: الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين دمشق، ط 1، 1999 م، ص 29.

(3) **ديانة الأورفيه** orpheus: تيار ديني يؤمن بالتناسخ ويدعو للتطهير والتألّه عبر الصلب، راجت أفكاره في القرن الخامس والسادس ق م في اليونان (يراجع: هنيليس جون: معجم الأديان، ص 521).

(4) انظر: جيبنتر شارل: المسيحيّة نشأتها وتطورها، ص 183.

(5) انظر: شلبي أحمد: المسيحيّة، ص 178.

(6) انظر: برون جفري: تاريخ أوروبا الحديث، تر: علي المرزوقي، الأهلية للنشر والتوزيع عمان، ط 1، 2006 م، ص 141.

المطلب الثالث: التأثير الحضاري في نشأة الفرق الإسلامية:

انطلاقًا من الافتراض الأنثروبولوجي القائل بأنّ الدين في تماهٍ تام مع الثقافة[1]، إذ التأثير الثقافي والحضاري يلعب دورًا مهمًّا في صوغ المعتقدات والأفكار سواء منها الدينية أم غيرها، وبالنظر إلى تاريخ الحضارة الإسلامية، يعلم بداهة اتصال المسلمين بثقافات الأمم الأجنبية في وقت مبكر، في مقابل ذلك - كما يقول عبد الجواد ياسين-: «كان على النصّ التأسيسي بعد إغلاقه بفترة قصيرة أن يواجه محيطًا اجتماعيًّا أوسع بمؤثرات بيئية أكثر تنوّعا، بدا النصّ القرآني المتاح أضيق مساحة من حجم التطوّرات اللاهوتية التي أسفر عنها التمذهب، ومن حجم الحاجات التشريعية التي أسفر عنها التوسّع الجغرافي من جهة ثانية»[2].

هذا الاتصال بعد الفتح الإسلامي ساهم في ظهور تفاعل حضاري وفكري بين العرب المسلمين وأهل البلاد المفتوحة شجّعه أفق الحرية الدينية الممنوحة لمختلف الطوائف والديانات[3]، وكذلك الرغبة في التطلّع لتراث الأمم الأخرى وعلومها، فنشطت بذلك حركة الترجمة وبرزت مراكز ثقافية عديدة أسهمت في خلق ازدهار ثقافي واسع النطاق ساهمت فيه ثقافات أجنبية كالفارسية واليونانية والهندية وغيرها، وخلق هذا الازدهار تأثّرًا عقديًّا عند بعض الفرق الإسلامية بالوافد الحضاري، فكان عاملًا مساهمًا في نشأتها وتمايزها عن غيرها من الفرق، ويمكن حصر ذلك في العناصر التالية:

1 - الأثر الفارسي في نشأة المعتزلة والشيعة:

يعدّ من أهمّ الروافد الحضارية المؤثّرة في نشأة بعض الفرق الإسلامية وبلورة معتقداتها، إذ أنّ الفرس شكّلوا كتلة كبيرة في المجتمع الإسلامي، وكان لقيام الدولة العباسية دورًا بارزًا في نشر آرائهم وثقافتهم من خلال ترجمة موروثهم خصوصًا مع بروز البرامكة الذين شجّعوا الحركة العلمية ذات الطابع الفارسي، ما دفع ذلك آرثر كريسيتيسين إلى القول بأنّه: «قد احتفظ

---

(1) انظر: أوجيه ماركووجان بول كولاين: الأنثربولوجيا، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد بيروت، ط 1، 2008 م، ص 51.

(2) ياسين عبد الجواد: الدين في الثقافي أم الثقافي في الدين، محاضرة ضمن المؤتمر الأول: الدين والثقافة: «الواقع والآمال»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 1، 2014 م، ص 57.

(3) انظر: بكر كارل هبنرش: تراث الأوائل في الشرق والغرب، دراسة ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، د ط، د ت، ص 11.

الفرس عدّة قرون، بتوجيه الحياة العقلية في الشعوب الإسلامية»[1].

هذا القول قد يصدق في بعض جوانبه على تسرّب الإرث الفارسي المجوسي ليشكّل بعض المعتقدات لعدد من الفرق الإسلامية:

فمعلوم مثلًا أنّ الديانات المجوسية سواء الزرادشتية أو المانوية قائمة على الثنوية[2] وإرجاع أصل الشرّ للشيطان أو الإنسان، هذا المعتقد تسرّب إلى الحقل الإسلامي، إذ أنّ البرامكة ومنهم يحيى البرمكي قد ناصر مذهب المعتزلة وحمى دعاتهم، بل وتوسّط عند الرشيد لسماع مقالاتهم[3]، وعند إقامة مقارنة بين مذهب المعتزلة والثنوية، يلاحظ وجود تشابه في فكرة أصل الشرّ، فالإنسان خالق لفعله، الذي منه ما هو قبيح وشرّ، لذلك يقول القاضي عبد الجبار: «كلّ قبيح يقع في العالم، فهو من أفعال العباد»[4].

والمعتزلة في هذا القول هم تبع للقدرية الأوائل الذين ورد في شأنهم حديث ينصّ صراحة على مشابهتهم للمجوس، فقد ورد في السنّة ما نصّه: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ.. الحديث»[5]،

(1) كريسيتيسن أرثر: إيران في عهد الساسانيين، تر: يحيى الخشاب، دار النهضة العربية بيروت، د ط، د ت، ص 493.

(2) **الثنوية**: مصطلح فلسفي وديني: ففلسفيًّا: الثنوية مذهب قائم على القول بمبدأين يديران العالم، أو يديره أحدهما ويفسده الآخر، وهو دينيًّا كما يقول الباقلاني: أنّ العالم من أصلين، أحدهما نور والآخر ظلام، لم يزالا متباينين، ثم امتزج منهما جزآن، وأنّ النور حكيم بطبعه، وأنّ الظلام شرير سفيه بطبعه. ويلخص فراس السواح تعريف الثنوية بقوله: «يمكن تعريف الثنوية الكونية بأنها المعتقد الذي يقول بقيام مبدأين أو أصلين متناقضين وراء مظاهر الوجود وصيرورة الزمان والتاريخ، وهذان المبدآن شيمتهما الصراع من أجل أن يلغي أحدهما الآخر، وصراعهما يدفع عجلة الزمن وتاريخ العالم والإنسانية نحو نهاية محتومة» (يراجع: وهبة مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة القاهرة، د ط، 2007 م، ص 230. والباقلاني: تمهيد الأوائل، تر: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2005 م، ص 40. والسواح فراس: الرحمن والشيطان، منشورات علاء الدين دمشق، ط 1، 2000 م، ص 11).

(3) انظر: بشار اقدير: دور أسرة البرامكة في الخلافة العباسية، رسالة جامعية، معهد الحضارة جامعة الجزائر، سنة 1985/ 1986 م، ص 210.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 76.

(5) السجستاني أبي داود، السنن، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية دمشق، ط 1، 2009 م، باب في القدر، ح 4691، 6/ 77. قال المحقق: إسناده ضعيف.

وعن هذه المشابهة يقول ملّا علي قاري (1014 هـ/ 1606 م) في شرحه للشفا: «وفي الحديث: القدرية مجوس هذه الأمّة، قيل: لمشابهتهم في قولهم بأصلين نور وظلمة، فالخير من فعل النور والشرّ من فعل الظلمة، وكذا القدرية يضيفون الخير إلى الله والشرّ إلى الإنسان أو الشيطان»[1]، ويقول علي المنتصر مانيطة: «والحق أنّه يلزمهم - أي اسم مجوس هذه الأمّة - دون غيرهم من الفرق الإسلامية»[2].

وقد ذكر البغدادي أنّ النظّام (221 هـ/ 836 م) قد عاشر في شبابه قومًا من الثنوية وأنّه قد أخذ عنهم قولهم بأنّ فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور[3]، ويتضح بهذه الشواهد مدى التأثير الثنوي/ الفارسي في صياغة بعض أفكار المعتزلة.

أمّا في خصوص التشيّع، فبالنظر للنظام الملكي الفارسي، يلاحظ أنّه يعتمد على منح الملك/ كسرى الصلاحية المطلقة التي يستلمها من قبل أهورا مزدا الإله الأكبر (إله الخير) مباشرة[4]، فللملك مطلق الصلوحية في التصرّف في ملكه كما يشاء، وقد وصل كسرى لدرجة من العظمة حتّى لقب عند اليونان بالسلطان الأعظم[5]، وهو من منظور ديني مجوسي من نسل الآلهة، وله كلّ صفات القداسة والعصمة[6].

ولا شك أنّ زوال ملوك الأكاسرة على يد الفاتحين المسلمين قد حزّ في نفوس من أشربوا تلك النظرة المستعلية، فتسرّبت في إطار التأثير الحضاري والثقافي إلى بعض التمظهرات الدينية، وتجلّت بقوّة في التشيّع، أعلاها حضورًا عند بعض غلاة طوائف الشيعة الذين - كما ذكر القمي

(1) القاري ملا علي: شرح الشفا، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2001 م، 2/ 508.

(2) مانيطة علي المنتصر: الجدال بين المعتزلة والمجوس، رسالة دكتوراه تحت إشراف الدكتور علي الشابي، الكلية الزيتونية تونس، 1981 م، ص 239.

(3) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 119.

(4) انظر: لفيف من المؤلفين إشراف: موريس كروزيه: تاريخ الحضارات العام، تر: فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات بيروت - باريس، ط 2، 1986 م، 1/ 218.

(5) انظر: سنيوبوس شارل، تاريخ حضارات العالم، تر: محمد كرد علي، العالمية للكتب والنشر الجيزة مصر، ط 1، 2012 م، 55.

(6) انظر: الحسن عبد اللطيف: أثر العناصر الأجنبية في فكر بعض الشيعة الاثني عشرية، العبيكان للنشر الرياض، ط 1، 2017 م، ص 297.

- أظهروا دعوة التشيّع واستبطنوا المجوسية[1]، ومنها الخطابية التي ربطت بين محمد ﷺ وأكاسرة الفرس في إطار نظرة الحلول والتقمّص، فهم يرون أنّ محمدًا ﷺ كان آدم ونوحًا وإبراهيم وموسى وعيسى، وظلّ ظاهرًا في العرب والعجم في صورة الأكاسرة والملوك الذين ملكوا الدنيا[2]، ثم خفتت هذه النظرة الكسراوية عند باقي فرق الشيعة وبقيت موصولة بمبدأ الإمامة فيشارك في صفاته بعض الصفات الكسروية، من جهة نقاوة الدم والجنس وعلويته بل وربط سلالة الأكاسرة بنسل النبيّ من خلال زواج الحسين بن علي ببنت آخر ملوك كسرى[3]، وكذلك عصمة الإمام وقداسته، وتصرّفه في الكون من الناحية التكوينية والشرعية، حتى أنّ أبو زهرة يقرّ: «إنّا نعتقد أنّ الشيعة تأثّروا بالأفكار الفارسية حول الملك والوراثة والتشابه بين مذهبهم ونظام الملك الفارسي واضح، ويزكّي هذا أنّ أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة، وأنّ الشيعة الأولين كانوا من فارس»[4].

2 - الأثر اليوناني في نشأة الفرق الإسلامية (المعتزلة والإسماعيلية):

رغم أنّ الإسلام لم ينتشر في بلاد اليونان كما انتشر في بلاد فارس إثر الفتح، إلّا أنّ الثقافة اليونانية ألقت بظلالها على الحضارة الإسلامية، وأثّرت بصفة مباشرة في مناهج فلاسفة الإسلام ومتكلميهم وفي أفكارهم[5]، وكان ذلك نتيجة لحركة الترجمة التي كانت بمثابة تسلّم للإرث

(1) انظر: القمي، المقالات والفرق، ص 61.

(2) القمي: ن م، ص 56.

(3) أورد الكليني في أصول الكافي ما نصه عن الباقر: «ذكر الكليني في كتابه الكافي في الأصول عن محمد الباقر أنه قال: «لما قدمت بنت يزدجرد على عمر أشرف لها عذارى المدينة، وأشرق المسجد بضوئها لما دخلته، فلما نظر إليها عمر غطت وجهها وقالت: أف بيروج باداهرمز، فقال عمر: أتشتمني هذه؟ وهمّ بها، فقال له أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ليس ذلك لك، خيِّرها رجلاً من المسلمين واحسبها بفيئه، فخيَّرها فجاءت حتى وضعت يدها على رأس الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فقال لها أمير المؤمنين: ما اسمك؟ فقالت: جهان شاه، فقال لها أمير المؤمنين: بل شهربانويه، ثم قال للحسين: يا أبا عبد الله ! لتلدن لك منها خير أهل الأرض، فولدت علي بن الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وكان يقال لعلي بن الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ابن الخيرتين، فخيرة الله من العرب هاشم ومن العجم فارس» (الكليني محمد بن يعقوب: أصول الكافي، 1/ 446).

(4) أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 34 - 35.

(5) انظر: بكر كارل هنبرس: تراث الأوائل في الشرق والغرب (من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية عبد الرحمن بدوي)، ص 7.

اليوناني كما ذكر ذلك هنري كوربان Henry Corbin (1398 هـ/ 1978 م)[1]، وعن طريق التجارة، وقد كان كذلك ضرورة معرفية للتصدي للمعتقدات والأفكار الوافدة (سواء كانت مجوسية: مزدكية ومانوية وزرادشتية، أم كانت مسيحية: مرقيونية ونسطورية ويعاقبة، أم كانت هندية أم سمنية أم كانت يهودية) أضحى معها الردّ النقلي غير كاف، ووجبت الاستعانة بردود عقلية ومنطقية، فلم يكن من بُدٍّ إلّا الأخذ بناصية المنطق والفلسفة اليونانية.

وكانت المعتزلة أوّل من استعانت بمخرجات الحضارة اليونانية، يقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنًّا من فنون العلم وسمّتها باسم الكلام»[2]، وإلى هذا القول يذهب دي بور إذ يرى أنّ الأقوال الاعتقادية للمعتزلة التي صيغت صياغة منطقية أو جدلية – على وفق الطرح اليوناني – سمّيت كلاما[3]، ويورد الشهرستاني وجوهًا للتأثّر من قبيل قوله: «وكان أبو الهذيل العلّاف شيخهم الأكبر، وافق الفلاسفة في أنّ الباري عالم بعلم...»[4]، وقوله كذلك: «ثم إبراهيم بن سيّار النظّام في أيام المعتصم غالى في تقرير مذاهب الفلاسفة، وانفرد عن السلف ببدع في القدر والرفض»[5]. ولا شكّ أنّ هذا التأثّر عند المعتزلة بالفلسفة اليونانية من جهة استلهام مناهج البحث والنظر والبرهنة وصولًا إلى تبنّي موضوعات وأفكار، ساهم بدوره بصفة غير مباشرة في التأثير في مخرجات الفكر الاثني عشري والزيدي والإباضي بما هي أصداء للاعتزال في بعض جوانبه .

ولكن بالنظر إلى ما صنّف في المدوّنة الإسماعيلية، يلاحظ وجود مصطلحات من قبيل المحرّك الأول والعقل الأوّل ....

(1) انظر: كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات بيروت لبنان، ط 3، 1988 م، ص 55.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 41.

(3) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية بيروت، د ط، د ت، ص 84.

(4) الشهرستاني: ن م، 1/ 41.

(5) ن م، ص 1/ 42.

والموجود الأوّل[1]، كما يلاحظ وجود نظريات فلسفية كنظرية المثل التي تعود في أصلها للطرح الأفلاطوني[2]، هذا يعكس بجلاء شدّة التأثّر الباطني الإسماعيلي بالفلسفة اليونانية وخصوصًا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، تسرّبت في القرن الرابع للهجرة إلى الفكر الباطني عبر دعاة إسماعيليين[3]، لذلك يقول الشهرستاني: «ثم إنّ الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج، وقالوا في الباري: إنّا لا نقول هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز»[4].

3 - **الرافد الحضاري الهندي وأثره في نشأة الفرق في الإسلام:**

يضاف إلى سلسلة المؤثّرات الأجنبية في الفرق الإسلامية التأثير الهندي، على اعتبار أنّ الهنود أصحاب ثقافة وحضارة وحكمة ومعرفة بالعلوم الفلكية والرياضية والطب والتنجيم لا تقل أهمية عن نظيراتها اليونانية والفارسية كما ذكر ذلك البيروني (ت 440 هـ/ 1048 م)[5]، والملاحظ أنّ تلك الحضارة لم تكن مجهولة عند المسلمين[6]، لذلك يقول ابن صاعد الأندلسي (ت 462 هـ/ 1070 م) عن الهند أنّها: «أمّة كثيرة القدر، عظيمة العدد، فخمة الممالك، قد اعترف لها بالحكمة وأقرّ لها بالتبرّز في فنون المعارف جميع الممالك السالفة والقرون الماضية»[7]، وهذا ما يعكس انتشار ثقافتهم في بلاد الإسلام وترجمة كتبهم خصوصًا في عهد المنصور والرشيد[8]، كما جرت مناظرات بين السمنيين (البوذيين) والمسلمين مثل التي

(1) انظر: الكرماني حميد الدين: راحة العقول، ص 157 و197.

(2) انظر: حسين محمد كامل: طائفة الإسماعيلية، ص 175.

(3) يراجع: دفتري فرهاد: الإسماعيليون في العصر الوسيط: تاريخهم وفكرهم، تر: سيف الدين القصير، دار المدى للنشر والثقافة سوريا، ط 1، 1999 م، ص 14.

(4) الشهرستاني: ن م، 1/ 229.

(5) انظر: البيروني أبي الريحان: في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة، مطبعة مجلة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، د ط، 1958 م، ص 17.

(6) انظر: ولفسون هاري: فلسفة المتكلمين، 1/ 128.

(7) ابن صاعد الأندلسي أبوالقاسم: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، د ط، 1912 م، ص 11.

(8) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 27.

حصلت بين جهم بن صفوان وبعض السمنية[1] وإرسال هارون الرشيد لأبي معمّر بن السلمي (215 هـ/ 830 م) لمناظرة السمنيين في ما يرويه ابن المرتضى[2] .

ولا شكّ أنّ أبرز ما يميّز أديان الهند القول بتناسخ الأرواح[3]، هذا المعتقد أثّر في آراء بعض الفرق الإسلامية فقالت به، وعن ذلك يقول ابن حزم عن عقيدة التناسخ: «أنّ الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت،... وهذا قول القرامطة من الإسماعيلية، وغالية الرافضة الذين رفضوا الإسلام جملة»[4].

4 - الأثر اليهودي في نشأة بعض الفرق الإسلامية:

يشار إلى أنّ اليهود كانوا قد انتشروا قبل الإسلام وإثر ظهوره في أماكن عدّة في خارطة العالم الإسلامي، سواء كان ذلك في الحجاز أم الشام أم اليمن أم غيرها، ومنهم من كان يهوديًا خالصا، ومنهم من كان من قبائل العرب التي تهوّدت، قد أسلم بعضها إذعانًا وانقيادا، ومنهم من أسلم ظاهرًا وأضمر الحقد والتربّص بدعوة الإسلام[5].

وقد لعبت الثقافة اليهوديّة دورًا خطيرًا في الحضارة الإسلامية، يبرز ذلك أساسًا في التأثير في قراءة النصوص الدينية وتفسيرها[6] من خلال الإسرائيليات[7]، وكذلك التأثير في صوغ بعض

---

(1) انظر: ابن حنبل أحمد: الرد على الجهمية، ص 93.

(2) يراجع: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 54 - 56.

(3) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 235.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 1/ 165.

(5) انظر: النشار سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/ 68.

(6) انظر: ولفسون هاري: فلسفة المتكلمين، 1/ 130.

(7) يقول ابن خلدون: «إنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنّما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية من أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى..، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهوديّة، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبّه وعبد الله بن سلام وأمثالهم» (ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، 2/ 175 بتصرف).

الأفكار الدينية لعدد من الفرق الإسلامية ما شكّل خطرًا حقيقيًا[1] ساهم في نشأة بعض الفرق وتمايزها بمقالات غير معهودة عند نظيراتها.

ويمكن أن أرصد أوجه ذلك التأثّر في الأمثلة الآتية:

- **أوّلًا: القول بالتشبيه والتجسيم**: الذي عرفت به الفرق المجسّمة، واعتبر الشهرستاني أنّ نشأتها كانت يهودية[2]، وانتقلت إلى بعض الفرق الإسلامية، لذلك يقول الإسفرائيني عن مشبّهة اليهود: «وكلّ من قال قولًا في الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم»[3].

- **ثانيًا: القول بالرجعة**: وهذا أصل في اعتقاد أغلب فرق الشيعة، وكان أوّل من روّج لهذا المعتقد وأشهره عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي فرض إمامة علي وتبرأ من مخالفيه وقال برجعته وأنّه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه..[4]، لذلك يقول النوبختي عن هذا الأصل: «قال من خالف الشيعة أنّ أصل الرفض مأخوذ من اليهوديّة»[5].

- **ثالثًا: القول بخلق القرآن**: وهي قضية طرح نقاشها في الحقل الإسلامي إثر التأثّر بالجدل اليهودي - اليهودي حول أزلية الشريعة/ التوراة وفق ما ذهب إليه بعض الدارسين[6]، واستندوا في ذلك إلى تأثر الجعد بن درهم والجهم بن صفوان ومن تبعهما من المعتزلة بقول لبيد بن الأعصم اليهودي الذي كان يقول بخلق التوراة[7].

5 - الأثر المسيحي في نشأة بعض الفرق الإسلامية:

من المعلوم أنّ القرآن الكريم قد تعرّض في بعض سوره (كسورة آل عمران ومريم

---

(1) انظر: الذهبي محمد حسين: الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة القاهرة، ط 4، 1990 م، ص 29. والمغربي علي: الفرق الكلامية الإسلامية، ص 81.

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 203.

(3) الإسفرائيني: التبصير في الدين، ص 151.

(4) انظر: النوبختي: فرق الشيعة، ص 22.

(5) ن م، ص 22.

(6) انظر: ولفستون هاري: فلسفة المتكلمين، ص 132. وحنّا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، ط 3، 1993 م، 1/ 14.

(7) يراجع: ابن الأثير عز الدين محمد: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 1987 م، 6/ 240.

والأنبياء) إلى ذكر قصة السيدة العذراء وولادة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وما يتعلّق بدعوته ومعجزاته، وقد أكّد القرآن الكريم على بشريته، ما مثّل تعارضًا مع جوهر المسيحيّة البولسية المحرّفة.

هذا التعارض دفع المسلمين إلى الدخول في نقاش مع النصارى بدءًا بنصارى نجران في عهده ﷺ في إطار ما عرف بالمباهلة، وتطوّر النقاش بعد ذلك واحتدم خصوصًا بعد فتح مصر والشام إثر مخالطة الطوائف المسيحيّة المتعدّدة.

هذه المخالطة جعلت بعض المستشرقين يقرّ بوجود تأثّر إسلامي على صعيد الفرق بالمسيحيّة، فيقول دي بور مثلًا: «ولا شكّ أنّ مذاهب المتكلّمين الاعتقادية تأثّرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثّر: فتأثّرت العقائد الإسلامية في تكوّنها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوصية»[1]، ويقول فون كريمر Alfred von Kremer (1306 هـ/ 1889 م) عن تلك المناقشات: «ومن المحتمل جدًّا أن تكون قد نشأت من تلك المناقشات الدينية الطوائف الأولى، وهي طوائف المرجئة والقدرية»[2].

ويبرهن دي بور عن ذلك بمسألة الجبر والاختيار التي كانت مثار بحث ونقاش عند النصارى الشرقيين أيام الفتح الإسلامي، والتي تسرّبت بدورها إلى دائرة البحث الإسلامي[3]، ولعلّ مستنده في ذلك ما بسطه يوحنّا الدمشقي[4] في كتابه الهرطقات (الهرطقة المئة) من مناظرة بين مسيحي ومسلم حول هذه المسألة[5]. ولكن يردّ على ذلك أنّ هذه المسألة مطروقة أوْ لا في

(1) دي بور ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 83.

(2) كريمر فون: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، مصطفى طه بدر، دار الفكر العربي مصر، د ط، د ت، ص 65.

(3) انظر: دي بور ج: المرجع نفسه، ص 83.

(4) يوحنا الدمشقي: (54 هـ/ 674 م - 131 هـ/ 749 م): هومنصور بن سرجون التغلبي يكنى بدفاق الذهب لفصاحة لسانه، ولد في دمشق من أسرة مسيحية عريقة، شغل أبوه منصب وزير لدى الأمويين، وعمل يوحنا جابيًا لمدينة دمشق، وقد عدّ آخر آباء الكنيسة الشرقية، عرف بمناظراته، ودخل حياة الرهبنة آخر عمره، وله عدّة مؤلَّفات، منها: الهرطقات وضدّ النسطورية وغيرها (يراجع: مقدمة كتاب الهرطقة المئة ليوحنا الدمشقي، منشورات النور، د ط، 1997 م، ص 20 وما بعدها. وموقع بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، الرابط: https: / /www.antiochpatriarchate.org مادة: القديس البار يوحنا الدمشقي).

(5) انظر: الدمشقي يوحنا: الهرطقة المئة، ص 62. وولفستون هاري: فلسفة المتكلمين، 1/ 117.

نصوص الوحيين، وكان تفاعل الفرق الإسلامية منصبّ حول قراءة تلك النصوص أساسًا، لا التأثّر الخارجي.

ويرى فون كريمر أنّ المرجئة شابهت في أطروحاتها في قضية الجبر أقوال بعض آباء الكنيسة الإغريق كأوريجن Origen الذي يرى أنّ عذاب النّار له نهاية[1]، ولكن هذه المشابهة لا تفيد ضرورة وجود تأثّر واضح لغياب دليل على الاتصال المباشر بين الجبرية وأصحاب القول بالجبر من المسيحيين.

وذات الأمر في مقولات القدرية، يقول كريمر: «وهناك أدلّة كثيرة على أنّ آراء القدرية الدينية يرجع أصلها إلى حدّ ليس بالقريب إلى الأثر المسيحي»[2] وساق منها ما أقرّه يوحنا الدمشقي بحرية الاختيار وخلق الإنسان لفعله[3]، ولكن لا يفيد ذلك قطعًا التأثّر إلّا مع جود اتصال مباشر لذلك يعترض شوقي أبو خليل عن هذه الدعاوي بقوله: «ليته ذكر واحدًا واثنين من علماء المسلمين، أخذ عنه اللاهوت (علم التوحيد)»[4].

المطلب الرابع: قاعدة التأثير الحضاري ودوره في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة: قراءة في المؤتلف والمختلف

تعدّ الظاهرة الدينية ظاهرة ثقافية بامتياز، فقد ارتبط الدين بمختلف الثقافات الإنسانية ارتباطًا عضويا[5]، ولمّا كانت الثقافات في علاقة تأثّر متبادلة نتيجة الاحتكاك والاتصال الثقافي[6]، فإنّ من أوجه ذلك التأثّر والتأثير ما كان أساسًا في العقائد والآراء الدينية، وهذه قاعدة راسخة من قواعد الحضارات التي سجّلها فرناند بروديل Fernand Braudel (1409 هـ/

(1) انظر: كريمر فون، المرجع السابق، ص 68.

(2) ن م، ص 70.

(3) انظر: الدمشقي يوحنا: ن م، ص 62 - 63.

(4) أبو خليل شوقي: هكذا يكتبون تاريخنا: يوحنا الدمشقي أنموذجا، دار الفكر دمشق، ط 1، 2008 م، ص 113.

(5) انظر: لونوار فريدريك: المصنّف الوجيز في تاريخ الأديان، تر: محمد الحدّاد، المركز الوطني للترجمة تونس، د ط، 2012 م، ص 7.

(6) انظر: فهيم حسين: قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 98، 1986 م، ص 198.

1985 م) من خلال قراءته التاريخية للحضارات، إذ يقول: «قد استطاعت هذه الديانات الجديدة - ويعني بها المسيحية والإسلام - وفي كافة مراحل تطورها التقاط قلب الحضارة التي سبقتها، فكانتا بمنزلة الروح، فاستطاعتا منذ مرحلة الانطلاق الفوز بفضل الاستحواذ على ميراث خصيب وماض غنيّ، فضلًا عن كلّ الحاضر، وواضح أنّ كلًّا منهما كان يمتلك منذ الوهلة الأولى مستقبلًا مبشّرا»[1].

لذلك يُطرح في دائرة علم مقارنة الأديان معطىً يفيد أنّ المعتقدات تتطوّر وتتحوّل تبعًا لذلك التأثّر، فلا يثبت منها سوى الاسم - على حدّ وصف غوستاف لوبون - نتيجة التقلّب الذي يطرأ على نفسية أتباع تلك المعتقدات وعلى البيئات التي تتسرّب فيها[2]، وعليه فعند تقرير قاعدة نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة من منظور حضاري لا بدّ من النظر في المقاييس التي وضعها الباحثون في هذا الصدد، والتي تقوم أساسًا على ثلاثة مقاييس رئيسية: منها مقياس «السابق واللاحق» ومدى تأثير السابق في اللاحق، ومنها مقياس «المواضيع المشتركة» في الديانات التي يرام مقارنتها ببعضها لبيان التأثير (ومن تلك المواضيع قضيّة الألوهية والنبوّة وغيرها)، ومنها مقياس «النقص والتكامل» إذ العقائد غير الراسخة وغير المركّزة تأخذ من عقائد غيرها لتكمّل ذلك النقص عندها[3].

ويمكن أن أسجّل في هذا الصدد معطىً جديدًا وهو أنّ التأثير الحضاري في نشأة الفرق والآراء الدينية داخل الدين الواحد أشدّ وأعمق من التأثير في الدين برمّته، على اعتبار أنّ للدين ثوابت كلّية جامعة يقوم عليها، في حين أنّ الفرق ما هي إلّا قراءات متعدّدة لتلك الثوابت، فتنشأ تحت تأثير عدّة عوامل من أهمها العامل الحضاري.

وفي إطار البحث عن القواسم المشتركة بغية تقرير قاعدة نشأة الفرق من منظور حضاري لا بدّ من الوقوف عند أسباب التأثير الحضاري المساهم في نشأة الفرق، وكذلك الوقوف عند مظاهر ذلك التأثّر في صيغة جامعة توفيقية للأديان السماوية الثلاثة.

---

(1) بروديل فرناند: تاريخ وقواعد الحضارات، تر: حسين شرف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1999 م، ص 37.

(2) انظر: لوبون غوستاف: الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، دار كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، د ط، 2012 م، ص 189.

(3) انظر: الباش حسن: علم مقارنة الأديان، دار قتيبة دمشق، ط 1، 2011 م، ص 124 - 125.

- **أوّلًا**: يلاحظ في إطار المقارنة بين دواعي التأثير الحضاري في نشأة الفرق - وفق ما بسط في المطالب السابقة - أنّها تختلف من دين إلى آخر .

فأسباب التأثير الحضاري والثقافي في الحقل اليهودي الذي كان سببًا في نشأة الفرق سواء بصفة مباشرة أم غير مباشرة، هو وقوع اليهود في أغلب فترات تاريخهم تحت نير الاستعمار، وقد حكم عليهم تاريخيًّا بالتشتّت والتفتّت في أصقاع الأرض، ما أفرز أنماطًا معيشية متناقضة، بين دعاوي الانغلاق والمحافظة والانطواء الحضاري (الجيتو)، الأمر الذي ولّد فرقًا خاصة تنتصر لهذا النمط المعيشي، كالفريسيين قديمًا والربانيين كلاسيكيًّا واليهود الأرثوذكس والمحافظين حديثا، وبين دعاوي الانفتاح والانصهار الحضاري، الأمر الذي ولّد فرقًا تنتصر لهذا النمط المعيشي المنفتح ؛ كالصدوقيين قديمًا والقرائين كلاسيكيًّا واليهود الإصلاحيين حديثا.

أمّا في الحقل المسيحي فترجع دواعي التأثّر الحضاري إلى هشاشة التصوّرات الدينية للآباء المؤسّسين للمسيحية ما جعلها تستوعب كلّ وافد وجديد، فينحت كلّ توجّه ديني مسيحيته الخاصة في ضوء خلفياته الحضارية، وهذا ما ساهم بقوّة في نشأة الفرق داخل المسيحية وتمايز بعضها عن بعض.

في حين أنّ دواعي التأثير الحضاري في الحقل الإسلامي يرجع إلى دخول غير المسلمين من أصحاب الديانات والثقافات الأخرى في الإسلام مثقلين برؤاهم الدينية، الأمر الذي ساعد في ظهور فرق ذات معتقدات لا تقرّها ظواهر النصوص الدينية في الإسلام وتنتسب إليه انتسابا.

- **ثانيًا**: رغم الخلاف في أسباب التأثير الحضاري في نشأة الفرق في الديانات الثلاث، إلّا أنّ مظاهر التأثّر تكاد تكون متشابهة، ويمكن أن أحصر أوجه التأثّر في ثلاثة مظاهر أساسية:

1 - التأثير الوثني في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة:

خلافًا لما يطرح عند البعض من أنّ جذور الديانات السماوية تعود لأصول وثنية قد تطوّرت لتأخذ شكلها الحالي[1]، فإنّ هذه النظرية التطوّرية شهدت تهافتًا علميًّا، وطرح في هذا الصدد معطًى آخر وهو أنّ عقيدة الخالق الأكبر/ التوحيد هي أقدم ديانة ظهرت عند البشر، وقد عدّت

(1) يراجع: فيرمان جي. ر: بيولوجيا السلوك الديني: الجذور التطورية للإيمان والدين، تر: شاكر عبد الحميد، المركز الوطني للترجمة القاهرة، ط 1، 2015 م، ص 149. والمنيسي وليد: الجذور الوثنية للأديان التوحيدية، عشتروت لخدمات الطباعة بيروت لبنان، ط 1، 2003 م، ص 7.

الوثنيات تبعًا لذلك أعراض طارئة وانحرافات عن مسار التوحيد[1]، لهذا يقول المولى عَزَّوَجَلَّ: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾ ﴾[2].

ولكن لا ينفي هذا تسرّب بعض الرؤى الوثنية إلى الأديان السماوية لتتشكّل في مظهر فرق قائمة بذاتها، وإذا ما علم أنّ مصطلح «الوثن» يرجع في أصله اللغوي إلى كلّ ما له جثّة معمولة من جواهر الأرض أو من الخشب أو الحجارة كصورة الآدمي، تعمل وتنصب ثمّ تعبد كما ذكر ابن منظور في لسان العرب[3]، فإنّ الديانات الوثنية تقوم من جهة المصدرية على وضع البشر فهي نتاج خيالهم تصاغ في شكل معبودات محسوسة تحلّ فيها الروح الإلهية وتقوم تلك الديانات على التعدّد والتجسيم[4].

وقد تسرّبت هذه المعتقدات للأديان السماوية بفعل التأثير الحضاري لتظهر في صورة معتقدات لفرق كالفريسيين الذين صاغوا فكرة الألوهية على ضوء التأثيرات البابلية والفرعونية القديمة، وفي صورة فرق مؤلّهة ذات توجّه بولسي إذ لا يخفى - كما سبق الإشارة لذلك - وقوعها تحت تأثير حضاري إغريقي وفرعوني وهندي، ولم تسلم بدورها الفرق المشبّهة وغلاة الشيعة وبعض الفرق الباطنية من نفس التأثيرات الوثنية فجنحت نحو التشبيه والتجسيم وتأليه البشر .

2 - التأثير الغنوصي في نشأة الفرق في الديانات السماوية الثلاثة:

يلاحظ بالاستقراء وجود توجّه ديني في الأديان السماوية الثلاثة يجنح نحو العرفان والحكمة أو ما يعبّر عنه بالغنوصية، وهي كما سبق الإشارة إليه: معرفة فوق المعرفة العقلية تتعلّق بالأسرار الإلهية في ضوء النصوص الدينية، وقد انتحل هذا التوجّه الديني حركة القابالا

---

(1) انظر: دراز محمد عبد الله: الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، د ط، د ت، ص 107.

(2) البقرة: 213.

(3) انظر: ابن منظور جمال الدين: لسان العرب، دار المعارف، م 6، 53/ 4765.

(4) يراجع: جعفر محمد كمال: في الدين المقارن، دار الكتب الجامعية القاهرة، د ط، 1970 م، ص 179. والهاشمي طه: تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، د ط، 1963 م، ص 175.

اليهودية، والحركات الغنوصية في المسيحية والفرق الباطنية في الإسلام وعدد من المتصوّفة من أرباب التيّار العرفاني كالسهروردي (632هـ/ 1191 م)[1] .

وتعود جذور هذا التوجّه إلى تأثير كتابات هرمسية كانت متداولة في الإسكندرية خلال القرن الأول الميلادي ممزوجة بالأطروحات الأفلاطونية الوسيطة[2]، لتأخذ طريقها نحو اليهودية في شكل تفسيرات للتلمود، فأسّست حلقات في القرن الأوّل والثاني الميلاديين على يد يوحنان بن زكاي حاولت أن تغوص في أسرار الخلق وطبيعة العرش الإلهي من خلال التدريب الروحي بغية الوصول إلى الحضور الإلهي[3].

ولا شكّ أنّ هذا التيّار وجد حضورًا قويًّا في المسيحية في القرون الأولى متأثّرًا بذات النسق الفكري[4]، ولكن لمّا وجدت الحركة الغنوصية مقاومة شديدة في الحقل الإسلامي لتصادمها مع الثوابت الدينية وروح الوحي اتخذت لنفسها ثوبًا إسلاميًّا، إذ يقول هاينس هالم: «وذلك

(1) يقول تيموثي فريك: «وفي فكر الإمبراطورية الإسلامية تيار عرفاني يعرف بالصوفية ينتسب في أصوله لمثلث العظمة هرمس، ومنهم كثير من الشعراء والعارفين، وقد أخذ الفيلسوف الإيراني يحيى السهروردي على عاتقه في القرن الثاني عشر ميلادي أن يربط بين ما أسماه «الدين الشرقي الأصلي» والإسلام، وقد قال بأنّ حكماء العالم القديم قد دعوا إلى مذهب وحيد وهوالذي تنزّل على هرمس، وقد وحّده السهروردي مع النبي «إدريس» الذي ذكر في القرآن، وقد عرّفه اليهود باسم «أخنوخ» وقال بأنّ هذه المعرفة انتقلت عبر اليونانيين على يد فيثاغور وأفلاطون، كما انتقلت في الشرق الأوسط عبر الزرادشتيين المجوس، وقد ورثت هذه التعاليم سرًّا خلال الحكماء المستنيرين حتى وصلت إليه شخصيًّا على يد أستاذه الصوفي الحلاج» (فريك تيموثي وغاندي بير: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، تر: عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط 1، 2002 م، ص 18).

(2) انظر: السواح فراس: الوجه الآخر للمسيح، ص 76.

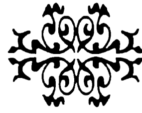
(3) انظر: المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 2/ 39 - 40.

(4) يقول رمسيس عوض: «وقد تنبه آباء الكنيسة منذ البداية إلى امتزاج النوسية بالأفكار والمعتقدات الوثنية، ومن ثم ذهب هيبوليتيوس إلى أنّ الغنوصيين استمدوا هرطقاتهم من الفلسفة الإغريقية، والرأي عنده أنّ الغنوصي سيمون الساحر استمد أفكاره من فلسفة هيراقليطس، وأنّ الغنوصي فالانتينيوس تأثر بكلّ من فيثاغورت وأفلاطون، وأن باسيدلدس استمدّ أفكاره من أرسطو، وأيضًا استمد مارسيون فلسفته من امبيدوكليس، ورغم بُعْدِ غنوصية الإسكندرية عن الفلسفة الإغريقية في شكلها الهيليني الأصيل، فلا مناص من الاعتراف بشدّة تأثرها بالفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص» (يراجع: عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ص 25).

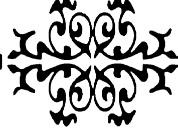
بقيامها بتأويل خلاصة الوحي القرآني الحقيقي وتفسيره تفسيرًا غنوصيًّا، استطاعت بذلك الغنوصية في الفترة المتأخرة من العصور القديمة بوعيها العالمي أن تنفذ إلى التراث الديني الوثني، واليهودي، والمسيحي والإيراني، وأن تغيّر منه، وما كانت الرسالة الإسلامية لتسلم من مثل هذه المحاولات»[1].

3 - تأثير العقلانية اليونانية في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة:

ويعدّ التأثير اليوناني في منحاه العقلاني من أشدّ المؤثرات الحضارية التي دفعت بقوّة نحوظهور فرق وتوجّهات دينية داخل الأديان السماوية، بدءًا بالصدوقيين - الذين تسمّوا بالمتهيلنيين - المنتصرين لنمط الحياة الإغريقية وللعقلانية اليونانية، مرورًا بالفرق ذات التوجّه البولسي المشبعة بالإرث اليوناني في شكله الروماني، وصولًا إلى حركات الاعتزال ومن وافقها في الحقل الإسلامي ما يشير إلى أنّ هذا التأثير هو قاسم مشترك بين الأديان الثلاثة.



(1) هالم هاينس: الغنوصية في الإسلام، ص 8.



خاتمة الكتاب

في نهاية رحلة هذا الكتاب لا بدَّ من الوقوف على أهمّ النتائج، فالأعمال لا تعرف إلّا بخواتمها، وعلى هذا الأساس فقد خلصت إلى جملة من النقاط المهمّة رتّبتها كالتالي:

* **أوّلًا**: يظهر من خلال دراسة الأديان السماوية الثلاثة في الباب الأوّل من هذا البحث أنّ كلّ دين سماوي منها يحتوي في بنائه على جملة من النظم العقائدية والتشريعية والفكرية تنهل جميعها من نصوص دينية مقدّسة، وتتفاعل تلك النظم مع التاريخ ليتحدّد تبعًا لذلك ملامح خاصة بكلّ دين، فالدّين اليهودي مثلًا يعتبر أقدم الأديان السماويّة ويغلب عليه الطابع القومي، سواء من خلال عبادة «يهوه»، أم من خلال تقديسهم لتاريخهم الذي يرجع في جذوره إلى عصر الآباء من آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إلى موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، حتّى جعلوا من ذلك التاريخ إرثًا مقدّسًا يستلهمون منه أطروحاتهم المعاصرة كالصهيونية وغيرها، في حين ارتبطت المسيحية بدعوة عيسى بن مريم التي كانت في جانب مهم منها قائمة على البعد التصحيحي لليهودية، فلم تتخلّص من ذلك الموروث، إلّا مع دعوة بولس المؤسّس الحقيقي للمسيحية، الذي أحيطت برسائله وأطروحاته الجديدة (كالقول بعالمية رسالة المسيح وبنوّته للآب ورفض الختان) هالة من القداسة، تجعل من المسيحية فضاءً مفتوحًا شديد التأثّر بالمتغيّرات السياسية والحضارية لا سيما في الفضاء الروماني والأوروبي، بخلاف الإسلام فرغم اعترافه بالإرث الكتابي إلّا أنّه تميّز باستقلالية من ناحية المرجعية النصّية المقدّسة ومن ناحية الوحدة البنيوية العقائدية والتشريعية.

* **ثانيًا**: تعتبر الفرق من منظور تاريخي وفكري معطىً مهمًّا في كلّ دين سماوي؛ لذلك عني الباحثون بالتأريخ للحركات والمذاهب والفرق ورصد مقالاتها، ونشأت تبعًا لذلك علوم خاصة سجّلت تاريخ الفرق ومقالاتها في اليهودية، و«الهرطقات» في المسيحية، وكذلك في علم مقالات الفرق في الحقل الإسلامي، وعليه فكان من الضروري البحث في السياقات الدلالية لمصطلح «الفرقة»، من خلال إرجاعه إلى أصوله المعجمية، إذ اتضح أنّه لا يخرج في غالب

استعمالاته اللغوية خصوصًا في اللغتين العبرية والعربية عن الدلالة على الانقسام والانفصال سواء أكان ذلك ماديًا أم معنويًا.

أمّا بالرجوع إلى دلالات المصطلح في حقل النصوص المقدّسة، فيظهر أنّ التوراة بأسفارها الخمسة تخلو من كلّ استعمال لهذا اللفظ، فما ورد في شأنه في العهد القديم مجرّد إشارات في الأسفار التاريخية جاءت حسب سياقها للدلالة على الطائفة عمومًا أو إشارة إلى العدد (فريق) خصوصا، في حين أنّ استعمالاته في العهد الجديد ترتبط بالدلالة على رتبة كهنوتية معيّنة، ولكن يلاحظ أنّ هذا المصطلح قد استعمل بكثرة في نصوص القرآن والسنّة بكافة اشتقاقاته ليؤسّس لدلالة خاصة بالفرقة فهي الجماعة من الناس الذين تفرّقوا عن غيرهم.

أمّا ما استنتجته من خلال البحث في السياقات المفهومية والمصطلحية لمدلول «الفرقة» عند المشتغلين بتاريخ الفرق ومقالاتها، هو أنّ للمصطلح مفاهيم تختلف باختلاف خصوصية كلّ دين سماوي، فاليهودية باعتبارها تركيبًا تراكميًّا من عدّة أطروحات متناقضة عقديًّا وتشريعيًّا إلّا أنّه يجمعها الانتساب لنسل بني إسرائيل، لذلك فالفرقة تعرّف بأنّها جماع من الآراء الدينية تتبناها طائفة ما ترجع في نسبها لبني إسرائيل. أمّا مدلول الفرقة/ الطائفة الدينية في الاستعمال المسيحي فيطغى عليه استعمال لفظة «هرطقة» وتشير في الدلالات اللاهوتية إلى كلّ مخالفة عقدية وتنظيمية للكنيسة. في حين أنّ الفرقة في التعريف الاصطلاحي الإسلامي هي كلّ مخالفة ظهرت بعد عهد الرسول ﷺ في أبواب الاعتقاد عند طائفة من النّاس لها مناهج خاصة في النظر والاستدلال في النصوص الدينية تخالف مناهج أهل السنّة.

* **ثالثًا**: تبيّن لي بعد تناول تعريف مصطلح «الفرقة» أنّ هذه القضيّة تطرح إشكالًا حول تقسيم الفرق وتبويبها في الأديان السماوية الثلاثة، لا سيما أنّ المنهج الغالب المعتمد عند الدارسين في ذلك هو المنهج التاريخي كما هو ملاحظ في تقسيم الفرق في كتابات المسيري حول فرق اليهودية وكتابات رمسيس عوض وجون ويتلر في تقسيم الفرق المسيحية، ولكن معيار الموضوع الذي تخيّره الشهرستاني في تقسيم الفرق يساعد في دراسة ظروف نشأتها وفي فهم نظام بنائها. لذلك كان هذا المعيار هو المعتمد في هذا البحث، إذ ساعد على استخلاص جملة من الفوائد أهمّها إمكان تقسيم الفرق وتبويبها رغم أنّ تلك الفرق كانت متباينة في المعتقدات وفي النشأة وفي الامتداد الجغرافي وفي التأثير الحضاري.

* **رابعًا**: من خلال اعتماد معيار الموضوع في تقسيم الفرق في الأديان السماويّة الثلاثة

وبالنظر إلى مقولات تلك الفرق وأهم منطلقاتها العقدية والفكرية، يمكن استنتاج أنّ عددًا كبيرًا منها يغلب على تكوينها طابع الجدل والنقاش العقدي من خلال إيراد الحجج لإثبات آرائها الدينية، وهذه سمة بارزة في فرق كالسامريين والصدوقيين والفريسيين والقرائين في اليهودية، وكذلك سمة بارزة في فرق ذات منحىً توحيدي في المسيحية (كالسمساطية والآريوسية) وذات منحى بولسي، وكذلك سمة لعدد كبير من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والمرجئة والجهمية والمشبّهة وغيرها.. لذلك يمكن تصنيفها ضمن خانة الفرق ذات الطابع العقدي، في مقابل بروز فرق يغلب على تكوينها الطابع العرقي كالإشكناز والسفارديم في اليهودية، وفرق يغلب عليها الطابع السياسي كالخوارج والشيعة، وفرق يغلب عليها الطابع الباطني كحركة القابالا في اليهودية والفرق الغنوصية في المسيحية (كالدوكتية والمرقيونية) والفرق الباطنية في الإسلام (الإسماعيلية والقرامطة والدروز والنصيرية).

* **خامسًا**: لا شكّ أنّ قانون نشأة.الفرق في الأديان السماوية الثلاثة لا يمكن صياغته إلّا بعد النظر في تركيبة هذه الأديان السماوية ومعرفة مدى أهمية موقع الفرق في تلك التركيبة، والوقوف عند ماهية الفرقة معرفيًّا وتقسيمها منهجيًّا، الأمر الذي يساعد في استخلاص قانون جامع لنشأة الفرق، هذا القانون الذي يتشكّل من ثلاثة ضوابط أساسية كانت محور البحث في الباب الثاني:

1) ضابط النصّ الديني.

2) ضابط المؤثّرات الداخلية.

3) ضابط المؤثّرات الخارجية.

- **أوّلًا: ضابط النصّ الديني**: وأعني به التفاعل البشري مع النصّ الديني باعتباره نصًّا مقدّسًا ووحيًا إلهيًّا له سلطان مفروض على قلوب المتدينين، ومما يستنتج أنّ وجوه ذلك التفاعل مع الكلمة/ الوحي تتخذ أشكالًا مختلفة ومتباينة خصوصًا في مستوى تدوين النصّ وفي مستوى قراءته، الأمر الذي يلقي بظلاله على نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، وهذا الضابط يمكن إرساؤه على قاعدتين:

- القاعدة الأولى: قاعدة تدوين النصّ الديني: إذ يستنتج من خلال هذا البحث أنّ الخلاف حول اعتبار/ قداسة بعض النصوص الدينية كالخلاف حول أسفار العهد القديم الزائدة

على أسفار التوراة الخمسة، والخلاف حول قداسة التلمود (توراة الفم/ التوراة الشفوية) قد أسهم في نشوء فرق متباينة في أطروحاتها عبر الزمن ومع الفريسيين ومن وافق مقالاتهم من الغيوريين والآسينيين والربانيين واليهود الأرثوذكس، ومع السامريين والصدوقيين والقرائين واليهود الإصلاحيين، والأمر ذاته في المسيحية فقد أثيرت إشكالات حول قانونية العهد القديم وحول الأناجيل المعتبرة والأناجيل المنحولة وحول قانونية قرارات المجامع المسكونية، ما أدّى إلى ظهور أطروحات متباينة بين المسيحيين ساهمت في بروز فرق متباينة دافع نشأتها قاعدة الخلاف حول تدوين النصّ الديني، أمّا في الحقل الإسلامي فرغم حفظ النصّ المقدّس من التحريف بالتدوين المبكّر إلّا أنّ ذلك لم يمنع ظهور إشكالات أخرى متعلّقة بطبيعة النصّ ذاته فخالفت الفرق الباطنية سائر فرق الإسلام في اعتبار القرآن فيض معانٍ إلهية ترجمت بكلام نبوي، وظهرت إشكالات متعددة كالمتعلّقة بمسألة أزلية القرآن وحدوثه ومسألة طعن بعض الغلاة من الشيعة في نقله وجمعه وقضية موقف المعتزلة من القراءات القرآنية، إضافة إلى الخلاف في مسألة طرق ورود السنّة والطعن في الرواة وعدالة الصحابة وإشكالات حول حجية خبر الآحاد، إلى جانب الخلاف حول عصمة كلام الأئمة وقداسة آرائهم، تلك الإشكالات مرتبطة بقداسة النصّ ذاته ومرتبطة بتدوينه تبعًا لذلك.

- القاعدة الثانية: قاعدة قراءة النصّ الديني: وتهتم هذه القاعدة بقضية فهم النصوص الدينية وتفسيرها واستخراج المعاني منها، باعتبارها مسألة ضرورية وحتمية بعد مسألة تدوين النصّ الديني، ويستنتج أنّه طيلة فترات تاريخ الأديان السماوية قد تعدّدت أوجه القراءة واختلفت طرق فهم النصوص المقدّسة وأساليب استنباط الأحكام منها، الأمر الذي شكّل بدوره عاملًا حاسمًا في التفرّق وفي شدّة الخلاف بين أصحاب الدين الواحد وعنصرًا مساعدًا في نشوء الفرق والحركات الدينية.

وتبيّن لي إلى حدود مستوى هذا البحث أنّ هناك نزوعًا من قبل أصحاب تلك الفرق نحومناهج قرائية معينة دون غيرها، الأمر الذي أثّر على مخرجاتها العقدية والفكرية، وأثّر كذلك في تباين آراء تلك الفرق مع غيرها ممن يخالفها في منهج قراءة النصّ الديني، ولعلّ المنهج الحرفي/ الظاهري يعدّ من أبرزها، فهويقوم على العناية بالحرف والرسم والكلمة للنصّ المقدّس، ويقوم كذلك على تبنِّي المفاهيم السطحية الحقيقية الأولى للنصّ دون تجاوزها لمفاهيم باطنية أو ثانوية أو رمزية، وقد كان هذا المنهج معتمدًا عند فرق يهودية كالسامريين والقرائين، وكذلك عند فرق المسيحية كالأبيونيين والآريوسيين والبروتستانت، وعند فرق

إسلامية كالخوارج والحشوية، وقد انعكس هذا المنهج على أطروحاتهم الدينية المتّسمة بسطحية الطرح الديني وانسداد الأفق الفكري وهو ما أورثهم انحسارًا تاريخيًّا وجغرافيًّا.

ممّا استنتجته كذلك أنّ من أهم المناهج المتبعة عند أغلب فرق الأديان السماوية الثلاثة هوالمنهج التأويلي القائم على تدخل الذات القارئة للنصّ، ذلك التدخّل الذي يخوّل للقارىء تجاوز سطحية النصّ ويخرج به من ضيق الحرف والكلمة إلى رحابة المعنى، وإلى أفق توليد النصّ المقدّس بغية مواكبة المتغيّرات الزمانية والمكانية والحضارية، في حين أنّ المنهج الباطني في قراءة النصوص الدينية يعدّ من أهم المناهج المتبعة عند القباليين والفرق الغنوصية المسيحية والفرق الباطنية في الإسلام، ويقوم هذ المنهج على الرمزية وعلى استكناه المعاني الروحانية والعرفانية التي لا ارتباط لها بظواهر النصوص إلّا من جهة أنّ حروف النصوص وأعدادها لها خواص وأسرار، وتعتبر إشارات ترمز إلى بواطن مخفية وأسرار إلهية لا سبيل لمعرفتها إلّا بسلوك المنهج الرمزي.

- **ثانيًا: ضابط المتديّن (المؤثرات الداخلية)**: ويتعلّق هذا الضابط بذات المتدين سواء كانت شخصية مادية مؤسّسة لفرقة دينية أو منتمية لها أم كانت شخصية معنوية على اعتبار أنّ الفرقة تحمل طابع هوية دينية تجمع طائفة من الناس، ما يمكن تأكيده هنا أنّ هذا الضابط يعدّ عاملا داخليًّا مؤثرًا في ظهور الحركات الدينية، وينبني عليه قانون نشأة الفرق، ويمكن إرساء هذا الضابط أيضًا على قاعدتين رئيسيتين:

- القاعدة الأولى: التأثير النفسي في نشأة الفرق الدينية: يستخلص أنّ تبلور الفرق الدينية نابع من اتخاذ مواقف واعتقادات معينة لا تخرج بدورها عن اعتبارها صدىً لميولات ذاتية ورغبات شخصية ونوازع نفسية لدى المتدينين، فمتى ما اختلفت تلك النوازع والرغبات والطبائع البشرية إلّا واختلفت بالتبع الآراء الدينية، الأمر الذي يفضي في الغالب إلى ظهور فرق دينية، لذلك فإنّ الشخصية المادية المتّسمة بسطحية التفكير والمعروفة بالاستعلاء والغرور نجد صداها في أشخاص ممن انتحلوا فِرَقًا معينة طبعوها بطابعهم الذاتي كالفريسيين والحركة الصهيونية في الحقل اليهودي، وبعض الفرق البولسية في الحقل المسيحي، وتترجم في طبائع الخوارج والمشبّهة في الحقل الإسلامي. ويلاحظ كذلك أنّ الشخصية العقلانية المتّصفة بالتوازن النفسي، تظهر بطابعها هذا لدى عدد كبير من أتباع الفرق الدينية كالصدوقيين والقرّائين واليهود الاصطلاحيين في اليهودية، وكالآريسيين والسمسطايين والبروتستانت في المسيحية، ولدى عدد كبير من الفرق الإسلامية سواء تلك التي غالت في المعقولية كالمعتزلة

والشيعة والجهمية، أم تلك التي ضبطت حدود العقل وعلاقته بالنقل كمدارس أهل السنّة، ويشار كذلك أنّه من خلال تحليل شخصيات المنتمين للفرق الغنوصية والباطنية تبيّن أنّ ما يجمع تلك الشخصيات سيكولوجيًّا هووجود صفات كالاستعلاء والغرور الفكري المصاحب للميل نحو الإباحية والتحلّل من كلّ الضوابط الشرعية، ما يعزّز بقوة قضيّة أنّ هناك تأثيرات نفسية تلعب دورًا مهمًّا في نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة.

- القاعدة الثانية: التأثير الاجتماعي في نشأة الفرق الدينية: إنّ ما يمكن تأكيده في هذا السياق هو أنّ ظاهرة التفرّق في الأديان السماوية هي ظاهرة يمكن تفسير نشأتها سوسيولوجيا، إذ اللحمة التي تربط بين أبناء طائفة دينية ما، وتغذّي شعورهم الجمعي المشترك ترسّخ فيهم هوية جمعية مميزة لهم عن غيرهم وهذا ملاحظ في سائر الفرق الدينية، كذلك يفسّر التفرّق سوسيولوجيًّا بنظرية الصراع الاجتماعي حول السلطة والثروة، إذ يستنتج أنّ هناك مزاوجة بين آراء دينية معينة وبين طبقة اجتماعية معينة تفرز ظهور فرقة دينية تخوض ضمن أبعادها صراعًا طبقيًّا مع غيرها من الفرق، ويمكن التمثيل لذلك بالصراع بين الصدوقيين والفريسيين فهوصراع طبقي بين طبقة الشعب وبين الطبقة الكهنوتية الحاكمة، وكذلك الأمر بين الكنيسة الجامعة المعبرة عن الإقطاعية الحاكمة وبين من يخالفها من الفرق والهرطقات الدينية باعتبارها أصداءً شعبية تعبّر عن قمع طبقي، وكذلك توظيف آراء المرجئة والجبرية ودعم ظهورها ونشأتها من قبل الطبقة الحاكمة والمالكة للمال والنفوذ في مقابل ظهور رفض شعبي طبقي من قبل بعض الطوائف الدينية كالخوارج والشيعة.

- كما يستنتج أنّه يمكن تفسير نشأة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة باعتباره شكلًا من أشكال الصراع العرقي، إذ أنّ الهوية العرقية تصطبغ بطابع ديني خاص تترجم في شكل فرق تحمل في ثناياها بذور حقد طبقي كالذي رصدناه في هذا البحث بين السامريين واليهود قديمًا والإشكناز والسفارديم حديثًا وبين الفرق ذات الهوية اليهو- مسيحية ذات الطابع العرقي العبراني والفرق ذات التوجّه البولسي في المسيحية، ونفس الحقد الطبقي يتجلى في تمظهر الشعوبية ونظام الموالي في فرق شيعية وباطنية، وعليه فهذه التفسيرات السوسيولوجية تركّز قاعدة التأثير الاجتماعي في نشأة الفرق الدينية.

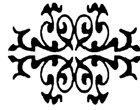
- **ثالثًا: ضابط المؤثرات الخارجية**: وهو ضابط مهمّ في قانون نشأة الفرق في الأديان السماوية يعنى بدراسة جملة المؤثرات الخارجية التي لا ارتباط لها ببنية الدين سواء ما تعلّق

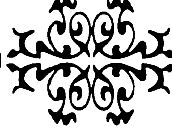
بالنصّ الديني أو ما تعلّق بالمتديّن، إنما يدرس هذا الضابط السياقات الخارجية المؤثّرة بصفة مباشرة أو غير مباشرة في مسألة التفرّق الديني، ولعلّ من أهمّ هذه المؤثرات الخارجية وضوحًا في هذا الباب ما يتعلّق بالعوامل السياسية والحضارية ودورهما في نشأة الفرق، لذلك وقع إرساء هذا الضابط على قاعدتين:

- القاعدة الأولى: التأثير السياسي في نشأة الفرقة الدينية: ما أمكن استنتاجه في شأن هذه القاعدة أنّ هناك علاقة تأثير متبادلة بين ما هو سياسي وبين ما هو ديني، فتاريخ الأديان السماوية حافل بالتدخّلات السياسية، وبتوظيف الدين لخدمة أغراض خاصة بالحكم والسلطة، وكذلك هو حافل بالرفض السياسي للسلطة الحاكمة لذلك كانت الفرقة الدينية بمثابة الحزب السياسي الذي أنشئ بغرض تغيير الوضع القائم، كلّ ذلك أسهم في تركيز قاعدة نشأة الفرق على أساس سياسي.
- القاعدة الثانية: التأثير الحضاري في نشأة الفرقة الدينية: مفاد هذه القاعدة أنّ الرؤى الدينية لها قابلية التأثّر بالمعطيات الحضارية، فتتطوّر تبعًا لذلك نتيجة الاتصال الثقافي، الأمر الذي يدفع بعض التوجّهات الدينية إلى تبنّي معتقدات وافدة كما هوالشأن في التأثير الوثني في نحت صورة «يهوه» في اليهودية، وفي ترسيخ معتقدات جديدة في المسيحية كالقول بالتثليث والتجسّد، ونلمس نفس التأثير الوثني في آراء بعض الفرق المشبّهة في الحقل الإسلامي، ويلاحظ كذلك تبنّي الحركات الغنوصية والباطنية في الأديان السماوية للموروثين الهرمسي والأفلوطيني، وكذلك استيعاب عدد كبير من الفرق الدينية للإرث الإغريقي وللعقلانية اليونانية كالصدوقيين في اليهودية وبعض الفرق البولسية في المسيحية وفرقة المعتزلة في الإسلام، الأمر الذي يرسّخ لدى الدارس قاعدة نشأة الفرقة الدينية على أساس حضاري.

* **سادسًا**: إنّ قانون نشأة الفرق في الأديان السماويّة الثلاثة بضوابطه المذكورة آنفًا قانون جامع يمكن تطبيقه في دراسة الحركات الدينية المعاصرة من جهة فهم نظام نشأتها وتفكيك بنائها الداخلي، باعتبار أنّه قانون جامع يدرس ظاهرة التفرّق من أغلب جوانبها. وكذلك يمكن تطبيقه على كافة الأديـان في إطار علم مقارنة الأديـان، يفتح بذلك مجالات أرحب للبحث والتنقيب يتجاوز المعهود في هذا العلم (أي تأريخ الظواهر الدينية ومقارنتها) إلى مجال تقنين تلك الظواهر خصوصًا وأنّ هناك موضوعات تستدعي البحث والنظر كقضية البحث في أسباب فناء بعض الفرق الدينية، وقضيّة التأثّر والتأثير المتبادل بين الفرق: أسبابه ومظاهره، وغيرها.

وفي الختام لا بدّ من التأكيد على أنّ هذا البحث ما هو إلّا جهد متواضع اجتهدت فيه بقدر الوسع والجهد، فإن كان توفيقًا فمن الله، وإن كان فيه شيء من الزلل والخطأ فمني ومن الشيطان، وأسأل الله عَزَّوَجَلَّ أن يبارك في جهود القائمين على نشر العلم وإعداد الباحثين وأخصّ بالذكر جامعة الزيتونة المعمورة بتونس أدام الله عزّها. وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.





فهرس المصادر والمراجع

مرتّبة ترتيبًا ألفبائيًا على مقتضى لقب المؤلّف دون اعتبار (ابن، أبو، الـ).

*** الكتب المقدسة:**

- **القرآن الكريم** (برواية حفص عن عاصم).
- **الكتاب المقدّس**: دار المشرق بيروت، ط 3، 1994 م.
- **الكتاب المقدس**: سفر التكوين، الترجمة السبعينية: الراهب المقاري ابيقانيوس، دار مجلة مرقس ط 1، 2012 م.
- **التوراة السامرية**: ترجمة الكاهن: أبو الحسن الصوري، تح: حجازي السقا، دار الأنصار مصر، ط 1، 1978 م.

*** المصادر والمراجع العامة باللغة العربية:**

- أ -

1. **إبراهيم عبد السيد**: الفروق العقدية بين المذاهب المسيحيّة، كنيسة مارجرجس مصر، د ط، د ت.
2. **إبراهيم عبد الله**: تأملات في ظاهرة العنف، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الرباط، د ط، 2017م.
3. **أبرص ميشال وعرب أنطوان**: مدخل إلى المجامع المسكونية، المكتبة البولسية لبنان، ط 1، 1996م
4. **الأثير عز الدين محمد**: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 - 1987م.
5. **الآجري أبو بكر**: الشريعة، دار ابن حزم، ط 1، 2005م.
6. **أحمد إبراهيم**: إسرائيل فتنة الأجيال «العصور القديمة» مكتبة الوعي العربي د ط 1969م.
7. **أحمد علي**: أثر الكنيسة في الفكر الأوروبي دار الآفاق العربية، ط1، 2004م.
8. **أحمد محمد خليفة**: مقدمة ترجمة التلمود، مكتبة النافذة الجيزة مصر ط 1، 2008م.

9. **إدريس محمد جلال**: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: دراسة ضمن أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء للنشر، كلية الآداب جامعة عين شمس، 1992م.
10. **أدلر ألفرد**: الطبيعة البشرية، تر: عادل نجيب بشرى، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط 1، 2005م.
11. **الأذفي سليمان أفندي**: الباكورة السليمانية في كشف أسرار الدّيانة النصيرية، د ن، د ت.
12. **أرمستونج كارين**: تاريخ الكتاب المقدس، تر: محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية مصر، ط 1، 2010م.
13. **الأزكوي سرحان**: كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تح: محمد حبيب صالح ومحمود السليمي منشورات وزارة التراث والثقافة عمان، ط 2، 2013م.
14. **إسحاق إميل**: الكتاب المقدّس: أسلوب تفسيره السليم وفقًا لفكر الآباء القويم، مطبعة الأنبا رويس الأوفست القاهرة، ط 1، 1997م.
15. **الأسد أبادي عبد الجبار بن أحمد**: شرح الأصول الخمسة، تح: فيصل عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1998م
16. **الأشعري أبو الحسن**: الإبانة عن أصول الدّيانة، دار ابن زيدون بيروت، ط 1، د ت.
17. : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة المصرية القاهرة، ط 1، 1950م.
18. --: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: د نواف الجراح، دارصادر بيروت، ط2، 2008م.
19. **اعبيزة إدريس**: المدخل إلى دراسة التوراة ونقدها مع ترجمتها العربية لسعديا الفيومي، دار الأمان الرباط، ط 1، 2010م.
20. **الأعظمي محمد**: دراسات في اليهوديّة والمسيحيّة وأديان الهند، مكتبة الرشد ناشرون الرياض، ط 2، 2003م.
21. **أقدير محمد سالم**: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2006م.
22. **الأكوع إسماعيل**: الزيدية: نشأتها ومعتقداتها، مكتبة الجيل الجديد صنعاء، ط 3، 2007م.
23. **آل ياسين جعفر**: فلاسفة يونانيون: العصر الأول، مطبعة الإرشاد بغداد، د ط، 1971م.
24. **ألارو عبد الرزاق**: مصادر النصرانية: دراسة ونقدا، دار التوحيد الرياض، ط 1، 2007م.

25. **ألدريد سيريل**: أخناتون، تر: أحمد زهير أمين، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة، د ط، 1992م.

26. **إلياد مرسيا**، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1984م.

27. **أمين حكيم**: دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مطبعة رمسيس مصر، د ط، د ت.

28. **الآمدي سيف الدين**: الإحكام من أصول الأحكام، دار العصيمي الرياض، ط 1، 2003م.

29. **أمين أحمد**: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، د ت.

30. **الأمين السيد محسن**: أعيان الشيعة ـ تح: حسين الأمين، دار المعارف للمطبوعات بيروت، د ط، 1983م.

31. **الأميني إبراهيم**: دراسة عامة في الإمامة، تر كمال السيد، مؤسسة أنصار ريان للطباعة والنشر قم إيران، ط 2، 2005م.

32. **الأنبا يوأس**: مذكرات في الرهبنة المسيحيّة، الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس مصر، د ط، د ت.

33. **اندريه نايتون وآخرون**: الأصول الوثنية المسيحيّة، تر: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دط، د ت.

34. **الأنطوني كيرلس**: عصر المجامع، مكتبة المحبة مصر، ط 1، د ت.

35. **اوبنهايم ماكس**: الدروز، تر: محمد كبيبو، دار الوراق لندن و الفرات لبنان، ط 2، 2009م.

36. **أوجيه ماركو وجان بول كولاين**: الأنثربولوجيا، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد بيروت، ط 1، 2008م.

37. **الأورشليمي إسرائيل بن شموئيل**: **الرسالة** السبعينية بإبطال الدّيانة اليهوديّة، دار القلم دمشق، ط 1، 1989م.

38. **اوسينوبوس أنجلو**: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ضمن مجموع النقد التاريخي، تر عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات مصر، ط 4، 1981م.

39. **ايازي محمد علي**: المفسرون: حياتهم ومنهجهم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط 1، 1386هـ.

40. **أبيش أحمد**: التلمود كتاب اليهود الأقدس، دار قتيبة دمشق، د ط، د ت.

41. **الإيجي عضد الدين**: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب بيروت، د ط، د ت.

42. **الإيضاح في أصول الدين**: تح: عصام محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط 1، 2003م.

43. **إيما ر أندريه وأبوايه جانين**: تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات بيروت باريس، تر فريد دافير وفؤاد أبو ريحان، ط 2.

- ب -

44. **البار محمد علي**: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، دار القلم والدار الشامية، ط 1، 1990م.
45. **الباروني أبو الربيع**: مختصر تاريخ الإباضية، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية د ط ت.
46. **الباش حسن**: علم مقارنة الأديان، دار قتيبة دمشق، ط 1، 2011م.
47. **الباقلاني أبو بكر**: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، ط 2، 2000م.
48. : تمهيد الأوائل، تر: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2005م.
49. **بالانديه جورج**: الأنثروبولوجيا السياسية، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 2، 2007م.
50. **بالنور إيمان**: دور الموالي في سقوط الدولة الأموية، منشورات جامعة قان يونس بنغازي ليبيا، ط 1، 2008م.
51. **البخاري إسماعيل**: الجامع الصحيح، دار ابن كثير دمشق - بيروت، ط 1، 2002م.
52. **بدج والاس**: آلهة المصريين، تر: محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي القاهرة، د ط، 1998م.
53. **بدران عمر**: تحليل الشخصية، مكتبة الإيمان القاهرة، د ط، دت.
54. **بدوي عبد الرحمن**: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، د ط 1997.
55. **برافين لورانس**: علم الشخصية، تر: عبد الحليم السيد وآخرون، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1، 2010م.
56. **برو فيليب**: علم الاجتماع السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 1998م.
57. **بروديل فرناند**: تاريخ وقواعد الحضارات، تر: حسين شرف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1999م.
58. **بروكلمان كارل**: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، ط 5، 1968م.
59. **برون جفري**: تاريخ أوروبا الحديث، تر: علي المرزوقي، الأهلية للنشر والتوزيع عمان، ط 1، 2006م.

60. **بريجر بيدرو**: الصراع العربي- الإسرائيلي، تر: إبراهيم صالح، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1، 2012م.

61. **البزدوي أبي اليسر**: أصول الدين، تح: هانز بيتر لينس، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، د ط، 2003.

62. **بسليوس بولس**: مقدمة عامة عن الكتاب المقدس، مطبعة الكلمة بأسيوط مصر، ط 1، 2005م.

63. **ابن بطال أبي الحسن**: شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد الرياض، د ط، د ت.

64. **بطرس زكريا**: موجز انشقاق الكنيسة، كنيسة السيدة العذراء والأنبا أبرام بأنجلترا، ط 2، 2001م .

65. **البغدادي أبو منصور**: أصول الدين، إستانبول مطبعة الدولة، ط 1، 1982م.

66. **أبو بكر عبد المنعم**: أخناتون، دار القلم القاهرة، د ط، 1961م.

67. **بكر كارل هبنرش**: تراث الأوائل في الشرق والغرب، دراسة ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، د ط، د ت.

68. **بنوا لوك**: المذهب الباطني في ديانات العالم، تر نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 1998م.

69. **بودون ر. وبورّيكو. ف.**: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 1986م.

70. **بوعزة محمد**: استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2011م.

71. **بوكاي موريس**: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسن خالد، المكتب الإسلامي بيروت - دمشق، ط 3، 1990م.

72. **بيرت سيريل**: علم النفس الديني، تر: سمير عبده، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط 1، 1985م.

73. **البيروتي محمد بن طاهر تنير**: العقائد الوثنية في الدّيانة النصرانية، دار الصحوة للنشر، د ط، د ت.

74. **البيروني أبي الريحان**: في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، د ط، 1958م.

75. **بيريز جوزيف**: التاريخ الموجز لمحاكم التفتيش، تر مصطفى أمادي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2012م

- ت -

76. **تامر عارف**: تاريخ الإسماعيلية، رياض الريس للكتب والنشر، لندن / قبرص، ط 1، 1991م
77. **الترمذي أبو عيسى**: الجامع الكبير، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 1996م.
78. **التفتازاني سعد الدين**: شرح العقائد النسفية، تح: مصطفى مرزوقي، دار الهدى الجزائر، د ط، د ت.
79. **التميمي القاضي النعمان**: الأرجوزة المختارة، تح: إسماعيل قربان حسين، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 1970م.
80. ـــــــ: تأويل الدعائم، تح: محمد حسن الأعظمي دار المعارف القاهرة، ط 2، د ت
81. **توفيق محمد**: المعجم الوجيز في اللغة العبرية، دار الهاني للطباعة والنشر القاهرة، ط 1، 2009م.
82. **توما إميل**: جذور القضية الفلسطينية، المكتبة الشعبية الناصرة حيفا، د ط، د ت.
83. **ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم**: الرسالة العرشية، إدارة الطباعة المنيرية، د ط، د ت.
84. ـــــــ: العقيدة الواسطية، تح: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف الرياض، ط 2، 1999م.

- ج -

85. **الجابري محمد عابد**: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 4، 2004م
86. **الجابري محمد عابد**: فكر ابن خلدون بين العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ط 6، 2001م.
87. **جار الله زهدي**: المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 1974م.
88. **جبيب باخوم**: شخصية بولس الرسول، كنيسة الأنبا أنطونيوس مصر، د ط، د ت.
89. **جبيتير شارل**: المسيحيّة نشأتها وتطورها، تر عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية مصر، د ط، د ت.
90. **الجرجاني عبد القاهر**: أسرار البلاغة في علم البيان، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2001م.
91. **الجرجاني علي بن محمد**: التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د ط، د ت.
92. **جريس صبري**: تاريخ الصهيونية، مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، ط 2، 1981م.
93. **الجزري أبو الخير محمد بن محمد**: النشر في القراءات العشر، تح: محمد الضباع، المطبعة

التجارية الكبرى مصر، د ط، د ت.

94. **الجزري أبو الخير محمد بن محمد**: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تح: علي العمران، مطبعة عالم الفوائد، د ط، دت.

95. **جعفر محمد كمال:** في الدين المقارن، دار الكتب الجامعية القاهرة، د ط، 1970م.

96. **ابن الجوزي أبو الفرج**: القرامطة، المكتب الإسلامي، دمشق / بيروت، ط 5، 1981م.

97. **جوزي بندلي**: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، سلسلة إحياء التراث الثقافي الفلسطيني (العدد 4) جمعية الصداقة الفلسطينية - السوفياتية، ط 2، 1981م.

98. **جولدتسيهر اجناس**: العقيدة والشريعة في الإسلام، تح: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة بمصر، ط 2، د ت.

99. **جيب هاملتون**: دراسات في حضارة الإسلام، تر: إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين بيروت، ط 3، 1979م.

100. **جيدل عمار**: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، دار البلاغ الجزائر، ط 1، د ت.

101. **الجيلاني عبد القادر**: الغنية لطالبي الحق عز وجل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1997م.

102. **جيمس وليم**: إرادة الاعتقاد، تر: محمود حبّ الله، دار إحياء الكتب العربية، د ط، 1946م.

- ح -

103. **الحارثي سالم**: العقود الفضية في أصول الإباضية، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة عمان، د ط.

104. **حافظ أحمد**: الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، د ط، 2007م.

105. **الحامدي الإسماعيلي إبراهيم بن الحسن**: كنز الولد، تح: مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت، د ط، 1996م.

106. **ابن حبّان أبو حاتم**: المسند الصحيح، تح: أحمد شاكر، دار المعارف بمصر، د ط، د ت.

107. **حبيب جرجس**: أسرار الكنيسة السبعة، مكتبة المحبة القاهرة، ط 4، د ت.

108. **حرب علي**: التأويل والحقيقة، دار التنوير بيروت، ط 2، 2007م.

109. **الحريري أبو موسى**: العلويون النصيريون، سلسلة الحقيقة الصعبة، بيروت د ط، 1980م.

110. **ابن حزم أبو محمد**: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، د ط، 1983م.

111. : الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل لبنان، ط 2، 1996م.

112. **حسن إبراهيم حسن**: تاريخ الإسلام، در الجيل ومكتبة النهضة المصرية، ط 15، 2001م.

113. **حسن جعفر هادي**: تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المعارف للمطبوعات لبنان، ط 2، 2014م.

114. : طائفة الحسيديم، دار القلم دمشق والدار الشامية، ط 1، 1994م.

115. : فرقة القرائين اليهود، مؤسسة الفجر بيروت، ط 1، 1989م.

116. **الحسن عبد اللطيف**: أثر العناصر الأجنبية في فكر بعض الشيعة الاثني عشرية، العبيكان للنشر الرياض، ط 1، 2017م.

117. **حسن عثمان**: مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد، دار الوطن للنشر الرياض، ط 1، 1413هـ/ 1992م.

118. **حسن محمد خليفة**: الشخصية الإسرائيلية: دراسة في توجهات المجتمع الإسرائيلي نحو السلام، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، مركز الدراسات الشرقية القاهرة، د ط، د ت.

119. **حسين محمد كامل**: ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، دار الكتاب المصري، ط 1، 1949م.

120. : طائفة الإسماعيلية، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1959م.

121. : طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها، دار المعارف مصر، د ط، 1962م.

122. **حسين نذير**: دروس في علوم القرآن، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، طهران، ط 1، د ت.

123. **الحصين أحمد**: موسوعة ماذا تعرف عن الفرق والمذاهب؟ دار عالم الكتاب، ط 3، د ت.

124. **الحفظي عبد اللطيف**: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، دار الأندلس الخضراء جدة، ط 1، 2000م.

125. **الحكيم حسن**: مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، لسان الصدق، ط 5، 2006م.

126. **الحلبي سليمان**: طائفة النصيرية: تاريخها وعقائدها، الدار السلفية، الكويت، ط 2، 1984م.

127. **الحلو مسلم**: قصة مدينة نابلس، سلسلة المدن الفلسطينية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د ط، د ت.

128. **حمادة حسين عمر**: مخطوطات البحر الميت قصة اللفائف الكتابية والنحاسية التوراتية، دار منارات للنشر، د ط، د ت.

129. **حمدان جمال**: اليهود أنثروبولوجيا، دار الهلال مصر د ط، 1996م.

130. حمداوي جميل: سوسيولوجيا الأديان، إفريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب، د ط، 2017م.

131. **ابن حنبل أحمد**: الردّ على الجهمية والزنادقة، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات بتشر والتوزيع الرياض، ط 1، 2002م.

132. **الحوت بيان نويهض**: فلسطين: القضية. الشعب. الحضارة، دار الاستقلال للدراسات والنشر بيروت، ط 1، 1991م.

- خ -

133. **الخربوطلي علي حسني**: أبو عبيد الله الشيعي: مؤسس الدولة الفاطمية، المطبعة الفنية الحديثة مصر، ط 1، 1972م.

134. **الخريجي عبد الله**: علم الاجتماع الديني، رامتان جدة، ط 2، 1990م.

135. **الخصيبي الحسين بن حمدان**: الرسالة الالرستباشية، سلسلة التراث العلوي 2، تح: أبو موسى والشيخ موسى، دار لأجل لبنان، د ط، 2006م.

136. **الخضري حنا جرجس**: جون كلفن: دراسة تاريخية عقائدية، دار الثقافة القاهرة، ط 1، د ت.

137. **خطاب علي بن محمد**: نقد على التوراة، تح: حجازي السقا، دار الأنصار مصر، ط 1، 1980م.

138. **الخطيب محمد**: الفرق الإسلامية، جامعة القدس المفتوحة، ط 1، 1996م.

139. : الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين دمشق، ط 1، 1999م.

140. **ابن خلكان أحمد**: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر بيروت د ط، 1972م.

141. **ابن خلدون عبد الرحمن**: المقدمة، تح: عبد الله الدرويش، دار يعرب دمشق، ط 1، 2004م.

142. **خليفة أحمد محمد**: تاريخ الديانة اليهوديّة، دار قباء القاهرة، ط 1، 1998م.

143. **خليل أحمد**: الحق الدامع، منشورات وزارة التراث القومي، د ط، 1409هـ.

144. **أبو خليل شوقي**: هكذا يكتبون تاريخنا: يوحنا الدمشقي أنموذجا، دار الفكر دمشق، ط 1، 2008م.

145. **خليل الجر وحنا الفاخوري**: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، ط 3، 1993م.

146. **خياطة نهاد**: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، دار الأوائل دمشق، د ط.، د ت.

147. **أبو الخير عبد المسيح**: أبوكريفا العهد الجديد، مطبعة المصريين، ط 1، 2014م.

148. **الخيون رشيد**: معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة لندن، ط 1، 1997م.

- د -

149. **الدارمي أبو محمد**: المسند الجامع (السنن)، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2013م.

150. **دانكان جان ماري**: علم السياسة، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، د ط، 1997م.

151. **دراز محمد عبد الله**: الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، د ط، د ت.

152. **درويش عادل، وصبحي مصطفى**: دراسات في الفرق الإسلامية، كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، ط1، 2007م،.

153. **الدرويش عيد**: فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد دمشق سورية، ط 1، 2006م.

154. **دفتري فرهاد**: الإسماعيليون في العصر الوسيط: تاريخهم وفكرهم، تر: سيف الدين القصير، دار المدى للنشر والثقافة سوريا، ط 1، 1999م.

155. **الدمشقي يوحنا**: الهرطقة المئة: منشورات النور، د ط، 1997م.

156. **الدندشي جعفر الكنج**: مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، د ن، 2000م.

157. **دي بور**: تاريخ الفلسفة في الاسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية بيروت، د ط، د ت.

158. **دياب عيسى**: العهد القديم وعالمه وتحدياته، دار منهل الحياة لبنان، ط 1، 2014م.

159. : الكتاب المقدس وقراءاته المتعددة في ضوء العلوم البيبلية الحديثة، مداخلة ضمن ندوة النص الديني ووظيفته، دار المشرق بيروت، ط 1، 2006م.

160. مدخل إلى تاريخ الكنائس الإنجيلية ولاهوتها، دار منهل الحياة لبنان، ط 1، 2009م.

161. **الديلمي محمد**: بيان مذهب الباطنية بطلانها، مكتبة المعارف الرياض، د ط، د ت.

162. **ديورانت ويل**: قصة الحضارة، دار الجيل للطبع والنشر بيروت، تر محمد بدران، ط 1، 1992م

163. : قصة الفلسفة: تر فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، ط 6، 1988م.

- ذ -

164. **ذكري يحيى**: علم الكلام اليهودي: سعد بن يوسف الفيومي نموذجا (سعديا الفيومي)، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط 2، 2015م.

165. **الذهبي محمد حسين**: الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة القاهرة، ط 4، 1990م.

166. التفسير والمفسرون، دار الحديث القاهرة، د ط، 2012م.

- ر -

167. **راد محمد علي مهدوي**: تدوين الحديث، تر: رياض الأخرس، دار الهادي للطباعة والنشر

والتوزيع بيروت، ط 1، 2005م.

168. **الرازي فخر الدين**: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1938م.

169. : الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، د ت.

170. **الراغب الأصفهاني أبو القاسم**: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1981م.

171. **راهب من برية شيهيت (مجهول)**: جوهر الحياة الرهبانية، دير السيدة العذراء برموس، ط1، 2001م.

172. **الربيعي فالح**: تاريخ المعتزلة.. فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية للنشر، د ط، د ت.

173. **الرحمن محمد السيد**: نظريات الشخصية، دار قباء القاهرة، القاهرة، د ط، 1998م.

174. **الرحيم محمد عطا**: عيسى المسيح والتوحيد، تر: عادل حامد محمد، مركز الحضارة العربية، د ط، د ت.

175. **رستم سعد**: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، أنوار للنشر والتوزيع المغرب، ط2، 2008م.

176. **ابن رشد أبو الوليد**: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق بيروت، د ط، د ت.

177. **رمزي أحمد**: عقائد أهل الكتاب: دراسة في نصوص العهدين، دار الفتح للدراسات والنشر الأردن، ط 1، 2008م.

178. **رمزي أحمد**: عقائد أهل الكتاب، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط 1، 2008م .

179. **رمزي شريف**: بولس الرسول: شخصيته – منهجه – أفكاره، مكتبة المحبة مصر، ط 1، 2008م.

180. **رولي هـ هـ**: أطلس الكتاب المقدس، دار النشر المعمدانية بيروت، د ط، 1983م

- ز -

181. **زازا عقود**: الآخر في التلمود، تر: شيماء مجدي حسن، دار العلوم القاهرة، د ط، 2004م.

182. **الزركشي بدر الدين**: البحر المحيط، تح: عبد القادر عبد الله العاني، منشورات وزارة الأوقاف بالكويت، ط 2، 1992م.

183. **الزغبي فتحي**: تأثر اليهوديّة بالأديان الوثنية، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية طنطا مصر، ط 1، 1994م.

184. **زكي عزت**: كنائس الشرق، دار الثقافة القاهرة، ط 1، د ت.
185. **زلمان شازار**: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، تر: أحمد هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000م.
186. **الزمخشري جار الله**: المنهاج في أصول الدين، تح: سابينا شميدكه،، الدار العربية للعلوم، ناشرون لبنان، ط 1، 2007م.
187. : تفسير الكشاف، دار المعرفة بيروت، ط 3، 2009م.
188. **أبو زيد نصر حامد**: مفهوم النص: دراسات في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1990م.
189. : النصّ. السلطة. الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1995م.
190. **أبو زهرة محمد**: محاضرات في النصرانية دار الفكر العربي، د ط، د ت.
191. **زينر روبرت**: موسوعة الأديان الحية، تر؛ عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010م.
192. **الزيني محمد**: شهداء الفكر، دار اليقين للنشر والتوزيع مصر، ط 1.

- س -

193. **السباعي مصطفى**: السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي بالاشتراك مع دار الوراق للنشر والتوزيع، ط 2، د ت.
194. **سبانو أحمد هدنان**: هرمس الحكيم بين الألوهية والنبوّة، دار ابن قتيبة دمشق، ط 4، 2010م.
195. **السبحاني جعفر**: بحوث في الملل والنحل (8 أجزاء)، مؤسسة الإمام الصادق، قم إيران، ط 1، 1427هـ.
196. **سبينوزا باروخ**: رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير بيروت، ط1، 2005م.
197. **ستيفن ميلر**: تاريخ الكتاب المقدس منذ التكوين وحتى اليوم، تر: وليم وهبة، دار الثقافة القاهرة، ط 1، 2008م.
198. **ستيليانوبوليس ثيودور**: العهد الجديد بنظرة أرثوذكسية، تر: الأب أنطوان ملكي، مطرانية بصرى حوران وجبل العرب والجولان للروم الأرثوذكس، د ط، 2004م.
199. **السجستاني أبو داود**: السنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية دمشق، ط 1، 2009م.
200. **سعد الدين**: المقالات والفرق: مركز انتشارات علمي (فارسي)، تح: محمد جواد مشكور،

د ط، د ت.

201. **سعيد حبيب**: المدخل إلى الكتاب المقدس، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة، د ط، د ت.

202. **السفاريني محمد**: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، تح: محمد القحطاني وإسماعيل العدوي، دار التوحيد للنشر، د ط، د ت.

203. **السقا أحمد حجازي**: نقد التوراة، مكتبة النافذة مصر، د ط، د ت.

204. **سلطان عبد الحميد سلطان**: المجامع النصرانية ودورها في تحريف المسيحيّة، مطبعة الأمانة القاهرة، ط 1، 1990م

205. **أبو سكين عبد الحميد**: المعاجم العربية: مناهجها ومدارسها، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر مصر، ط2، 1981م.

206. **السلومي سليمان**: أصول الإسماعيلية، دار الفضيلة الرياض، ط 1، 2001م.

207. **سنيوبوس شارل**: تاريخ حضارات العالم،، تر: محمد كرد علي، العالمية للكتب والنشر، الجيزة مصر، ط 1، 2012م.

208. **السواح فراس**: الرحمن والشيطان، منشورات علاء الدين دمشق، ط 1، 2000م.

209. : الوجه الآخر للمسيح، منشورات دار علاء الدين دمشق، ط 1، 2004م.

210. : موسوعة تاريخ الأديان، تر: عبد الرزاق العلي ومحمود الهاشمي، دار التكوين، د ط، د ت.

211. **سوسة أحمد**: العرب واليهود في التاريخ: حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية العربي للأعلان والطباعة دمشق، ط 2، 1990م.

212. **سويدان طارق**: اليهود الموسوعة المصورة، شركة الإبداع الفكري الكويت، ط 1، 2009م.

213. **سيرين بن حامد**: مصادر العقيدة الدرزية، دار لأجل المعرفة، سلسلة الحقيقة الصعبة عدد 8، د ط، 1985م.

214. **السيوطي جلال الدين**: تاريخ الخلفاء، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط 2، 2013م.

215. الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة رسالة ناشرون، ط 1، 2011م.

216. الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية مجمع الملك فهد، 1426هـ.

217. تدريب الراوي في تقريب النواوي، دار ابن الجوزي، ط 1، 1431هـ.

- ش -

218. **شاحاك إسرائيل**: التاريخ اليهودي، الديانة اليهوديّة، وطأة ثلاثة آلاف سنة، تر: صالح سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 1995م.

219. **الشاطبي أبو إسحاق**: الاعتصام، تح: سليم الهلالي، دار ابن عفان السعودية، ط 1، 1992م.
220. الإعتصام، تح: محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى مصر، د ط، د ت.
221. الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد الله دراز ومحمد دراز، دار الكتب العلمية، ط 1، 2004م.
222. **الشاعر عمرو**: عقائد الإسلاميين بين وحدة المنهج وتباين الأحكام، مكتبة النافذة مصر، ط 1، 2008م.
223. **الشافعي حسن**: المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان، ط 2، 2001م.
224. **الشامي رشاد**: اليهود واليهوديّة في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط 1، 2001م.
225. **شاهين عبد الصبور**: تاريخ القرآن، نهضة مصر، ط 3، 2007م.
226. **شتابنسالتز ادين**: مدخل إلى التلمود، تر: ترفينيتا بو تشيفا الشيخ، دار الفرقد دمشق، ط 1، 2006م
227. **شتراوس كلود ليفي**: العرق والتاريخ، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، د ت.
228. **شريدة محمد حامد بالاشتراك مع عمر عبد الخالق غوراني**: طائفة السامرية: عقيدتها. شريعتها. عاداتها. واقعها المعاصر، مكتبة الرسالة فلسطين، ط 1، 1994م.
229. **شريف محمد بديع**: الصراع بين العرب والموالي، دار الكتاب العربي بمصر، د ط، 1954م.
230. **شعبة أبي محمد الحسين**: حقائق أسرار الدين، تح: أبو موسى والشيخ موسى، سلسلة التراث العلوي 4، دار لأجل لبنان، ط 1، 2006م.
231. **الشقا أحمد حجازي**: التوراة السامرية مقارنة بالتوراة العبرية، دار الأنصار القاهرة، ط 1، 1978م
232. **الشكعة مصطفى**: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1996م.
233. **شلبي أحمد**: مقارنة الأديان: اليهوديّة، مكتبة النهضة المصرية، ط 8، 1988.
234. **شلحت يوسف**: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي بيروت لبنان، ط 1، 2003م.
235. **شنوقة السعيد**: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنّة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د ط، د ت.

236. **الشهرستاني أبو الفتح**: الملل والنحل، دار المعرفة بيروت لبنان تح: **أمير علي مهنا**، ط 3، 1993م.

237. **الشوكاني محمد بن علي**: رسالة العذب النمير في جواب مسائل عالم بلاد عسير، ضمن مجموعة رسائل وأبحاث في حديث الافتراق، تح: عبد الله بن يحيى السريحي، دار الكتب العلمية لبنان، ط 1، 2009م.

238. **شيمل آنا ماري**: الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد السيد ورضا قطب، منشورات الجمل بغداد، ط 1، 2006م.

- ص -

239. **الصاحب إياد**: السامريون: الأصل والتاريخ، العقيدة والشريعة، وأثر البيئة الإسلامية فيهم، مكتبة دنديس الخليل فلسطين، ط 1، 2000م.

240. **ابن صاعد الأندلسي أبي القاسم**: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، د ط، 1912م.

241. **صالح محسن محمد**: القضية الفلسطينية: خلفيتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات بيروت، د ط، 2012م.

242. **الصنعاني محمد بن إسماعيل الأمير**: حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، دار العاصمة السعودية، ط 1، 1415هـ.

243. **الصوري أبو الحسن**: التوراة السامرية، تح: حجازي السقا، دار الأنصار مصر، ط 1، 1978م .

- ط -

244. **الطباطباني محمد حسين**: الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة والنشر لبنان، ط 1، 1999م

245. **الطبري ابن جرير**: تاريخ الأمم والملوك، تح: محمد أبو الفيض إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط 2، د ت.

246. جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر الجيزة مصر، ط 1، 2001م.

247. **الطحاوي أبو جعفر**: متن العقيدة الطحاوية، المكتبة الإسلامية القاهرة، ط 1، 2001م.

248. **طعيمة صابر**: التاريخ اليهودي العام: دار الجيل بيروت، ط 3، 1991م.

249. الإباضية: عقيدة ومذهبا، دار الجيل بيروت، د ط 1986م.

250. قراءة في الكتاب المقدس، دار الزمان المدينة المنورة، ط 1، 2006م.

251. **الطوسي أبي جعفر محمد**: الغيبة، منشورات الفجر لبنان، ط 1، د ت.

- ظ -

252. **ظاظا حسن**: الشخصية الإسرائيلية، دار القلم دمشق، ط 1، 1985م

- ع -

253. **ابن عاشور محمد الطاهر**: مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، منشورات وزارة الأوقاف قطر، د ط، 2004م.

254. **عاشور محمد الطاهر**: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د ط، 1984م.

255. **ابن أبي عاصم أبو بكر**: السنّة، تح: باسم بن فيصل الجوابرة، دار الصميعي الرياض، ط 1، 1998م.

256. **العاملي أبي الحسين**: مقدمة تفسير البرهان، تح: لجنة من العلماء، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان، ط 2، 2006م.

257. **العاملي محمد الأمين**: الشيعة في مسارهم التاريخي، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، ط 2، 2005م .

258. **عباد الصاحب بن**: الزيدية، الدار العربية للموسوعات لبنان، ط 1، 1986م.

259. **عبد الباري فرج**: اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري دار الآفاق العربية، د ط، د ت.

260. **عبد الجبار فالح**: بنية الوعي الديني والتطوّر الرأسمالي، مركز البحوث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي دمشق، ط 1، 1990م.

261. **عبد الحميد عرفان**: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1967م.

262. **عبد الرحمن عبد الهادي**: سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 1998م.

263. **عبد الرزاق محمود**: خوارج بلاد المغرب، دار الثقافة فاس، ط2، 1985م.

264. **عبد السيد إبراهيم**: الفروق العقيدية بين فرق المسيحيّة كنيسة مارجرجس، د ط، دت.

265. **عبد الوهاب أحمد**: الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحيّة والإسلام، مكتبة وهبة مصر، ط 1، 1979م.

266. **عبده محمد**: رسالة التوحيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، د ت

267. **عبيد إسحاق**: محاكم التفتيش: نشأتها ونشاطاتها، دار المعارف القاهرة، ط 1، 1978م.

268. **عثمان أحمد**: مخطوطات البحر الميت مكتبة الشروق مصر، د ط، د ت.

269. **عجيبة أحمد**: المسيحيّة الرهبانية، دار الآفاق العربية، ط 1، 2004م.

270. تأثر المسيحيّة بالأديان الوضعية، دار الآفاق العربية القاهرة، ط 1، 2006م.

271. **عرابي رجا عبد الحميد**: سفر التاريخ اليهودي، اليهود: تاريخهم. فرقهم: الأوائل للنشر والتوزيع دمشق، ط 2، 2006م.

272. **ابن أبي العز الحنفي صدر الدين**: شرح العقيدة الطحاوية، تح: أبو عبد الله مصطفى العدوي، دار ابن حزم ودار ابن رجب، ط 2، 2003م.

273. **عزيز فهيم**: مدخل إلى العهد الجديد، دار الثقافة المسيحيّة القاهرة، د ط، د ت.

274. **عزيز كارم**: أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، مكتبة النافذة، ط 1، 2006م.

275. **ابن عساكر أبو القاسم**: تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، دار الفكر بدمشق، ط 2، 1399هـ.

276. **العسال أحمد**: الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم، منصور للطباعة والنشر، ط 1، 1427هـ.

277. **العسقلاني ابن حجر**: نخبة الفكر في مصطلح الأثر، تح: عبد الحميد سبر، دار ابن حزم بيروت، ط 1، 2006م.

278. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: عبد القادر أحمد الحمد، فهرسة مكتبة الملك فهد، ط 1، 2001م.

279. **عطوان حسين**: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل بيروت، د ط، د ت.

280. **ابن عطية عبد الحق**: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، ط 1، 2001م.

281. **عفيفي أبو العلا**: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب بيروت، د ط، د ت.

282. **عقيل إنعام**: طوائف البروتستانتية وعقائدها، مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، جدة، ط 1، 2013م.

283. **العكبري أبي عبد الله بن بطة**: الشرح والإبانة على أصول الدّيانة، تح: محمد أبو جيل، دار الآثار القاهرة، ط 1، 2013م.

284. **العكبري البغدادي الملقب الشيخ المفيد**: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تح: مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي طهران، د ط، 1372هـ.

285. **علي جواد**: المهدي المنتظر عند الشيعة الاثنا عشرية ـ تر عن الألمانية: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ط 1، 2007م.

286. **علي حسين فؤاد**: التوراة الهيروغليفية، دار الكاتب العربي القاهرة، د ط، د ت.

287. **بن علي حمزة**: ميثاق ولي الزمان، ضمن رسائل الحكمة الدرزية، سلسلة الحقيقة الصعبة، دار لأجل المعرفة لبنان، بيروت، د ط، 1986م.

288. **عمارة محمد**: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق القاهرة، ط 2، 1997م

289. قراءة النص الديني، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط 1، 2006م.

290. **عمر أحمد مختار**: علم الدلالة، عالم الكتب القاهرة، ط 5، 1998م.

291. **العمري شهاب الدين أبي فضل الله**: مسالك الأبصار في ممالك الأبصار، تح: كامل سليمان الجبوري، دار الكتب العلمية، ط 1، 2010م.

292. **عنان محمد عبد الله**: تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة في المشرق، دار أم البنين للنشر والتوزيع، د ط، د ت.

293. **العوا محمد سليم**: المدارس الفكرية الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016م.

294. **عوض رمسيس**: الهرطقة في الغرب، سينا للنشر القاهرة / مؤسسة الانتشار العربي بيروت، ط 1، 1997م.

295. **عون فيصل**: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مكتبة وهبة، ط 2، 1995م.

296. **عويضة كامل**: علم النفس بين الشخصية والفكر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1996م.

297. علم نفس الشخصية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1996م.

- غ -

298. **غالب مصطفى**: الحركات الباطنية في الإسلام، دار الأندلس بيروت، د ط، د ت.

299. **الغالي بلقاسم**: أبو منصور الماتريدي: حياته وآراؤه العقدية، دار التركي للنشر، د ط، 1989م

300. **غريسة سلوى**: دروس في اللغة العبرية القديمة من خلال نصوص التوراة، مركز النشر الجامعي تونس، د ط، 2004م.

301. **الغزالي أبو حامد**: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط 1، 2004م.

302. قانون التأويل، تح: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار مصر، ط 1، 1940م.

303. إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط 1، 2005م.

304. المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، ط 1، 1993م.

305. المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس بيروت لبنان، ط 7، 1967م.
306. --: فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت، د ط، د ت.
307. **الغصن سليمان**: الخوارج، دار كنوز إشبيليا الرياض، ط1، 2009م.
308. **الغطاء محمد الحسن آل كاشف**: أصل الشيعة وأصولها، دار الأضواء لبنان، ط1، 1990م.
309. **غنيمة حارث يوسف**: البروتستانت والإنجيليون في العراق، مطبعة الناشر المكتبي بغداد، د ط، 1998م.
310. **الغنيمي عبد الفتاح**: شعوب إسرائيل وخرافة الانتساب للسامية، العربي للنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 2002م.

- ف -

311. **فارس فايز**: أضواء على الإصلاح الإنجيلي، دار الثقافة المسيحيّة، د ط. د ت.
312. **الفاروقي إسماعيل**: الملل المعاصرة للدين اليهودي، معهد البحوث والدراسات العربية د ط، 1964م
313. **فان فلوتن ج**: السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهدية في ظل خلافة بني أمية، تر: إبراهيم بيضون، دار النهضة العربية بيروت، د ط، 1996م.
314. **فتاح عرفان**: اليهوديّة عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهوديّة، دار البيارق عمان الأردن، ط 1، 1997م.
315. النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار، عمان الأردن، ط 1، 2000م.
316. **الفرت محمد**: إنجيل المسيح بين وحي السماء ووضع البشر، دار الكتاب الجامعي القاهرة، ط 1، 1986م.
317. **الفرت محمد أبو الغبط**: بولس والمسيحيّة دار الطباعة المحمدية، ط 1 القاهرة، 1980م.
318. **فرويد سيجموند**: موسى والتوحيد، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1986م.
319. **فريحة أنيس**: أحيقار: حكيم من الشرق الأدنى القديم، منشورات كلية الآداب جامعة بيروت، د ط، 1962م.
320. **فريك تيموثي وغاندي بير**: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، تر: عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط 1، 2002م.
321. **فلافيوس يوسيفوس**: تاريخ اليهود، شركة الطباعة المصرية، ط 1، 2006م.

322. **فلها وزن يوليوس**: أحزاب المعارضة السياسية، تر عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1958م.

323. **فؤاد عبد المنعم**: قضية الألوهية في الأسفار اليهوديّة، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط 1، 2004م.

324. **فياض عبد الله**: محاضرات في تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، مطبعة الإرشاد بغداد، ط 1، 1967م.

325. **فيرمان جي. ر**: بيولوجيا السلوك الديني: الجذور التطورية للإيمان والدين، تر: شاكر عبد الحميد، المركز الوطني للترجمة القاهرة، ط 1، 2015م.

326. **الفيومي محمد**: الخوارج والمرجئة، دار الفكر العربي مصر، ط 1، 2003م.

327. **فيبر ماكس**: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1، 2011م.

- ق -

328. **القاري ملا علي**: شرح الشفا، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2001م.

329. **قاسم عبدة قاسم**: ماهية الحروب الصليبية، مجلة عالم المعرفة عدد 149، 1990م.

330. الحروب الصليبية، مجلة الهجرة نيويورك، د ط، 1981م.

331. **القاسمي جمال الدين**: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة سورية، ط 1، 1979م.

332. **قاشا سهيل**: حكمة أحيقار وأثرها في الكتاب المقدس، دار المشرق بيروت، ط 1، 1996م.

333. **القاضي عبد الجبار**: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تح: فؤاد سيد، د ط، د ت.

334. **ابن قتيبة الدينوري أبو محمد**: الإمامة والسياسة، تح: علي شيري، دار الأضواء، ط 1، 1991م.

335. **أبو قحف محمد**: قصة الخلافة: نشأة الخوارج وتطوّر فرقهم ومذاهبهم حتى العصر الحديث، المكتبة القومية الحديثة مصر، د ط، 1983م.

336. **القرافي شهاب الدين**: شرح تنقيح الفصول، دار الفكر بيروت، د ط، 2004م.

337. **القرطبي شمس الدين**: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، المكتبة العصرية تح: عرفان حسونة، ط 1، 2005م.

338. **القمّي سعد**: المقالات والفرق، مركز انتشارات علمي رفربننكي إيران، د ط، د ت.

339. **قنديل عبد الرزاق**: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث القاهرة، د ط، 1984م

340. **القواسمة أحمد**: موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، دار الحامد ودار الراية الأردن،

ط 1، 2009م.

341. **القيسي مكي بن أبي طالب**: الإبانة عن معاني القراءات، تح: عبد الفتاح شلبي، در نهضة مصر للطبع والنشر، 1977م.

342. **الكاستاني الفيض**: تفسير الصافي، منشورات مكتبة الصدر، ط 3، 1379هـ.

- ك -

343. **كامل وهيب جورجي**: مقدمات العهد القديم، رابطة خريجي الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس القاهرة مصر، د ط، د ت.

344. **الكتاني محمد بن إبراهيم**: إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، مطابع دار الصفوة، مصر، ط 1، 1997م.

345. **ابن كثير إسماعيل**: البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، د ط، 1990م.

346. **الكرماني أحمد**: مجموع رسائل الكرماني، تح: مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط 2، 1988م.

347. **الكرماني أحمد حميد الدين**: راحة العقل، تح: مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت، ط 2، 1983م.

348. الرسالة الواعظة، تح: محمد كامل حسين، مطبعة جامعة فؤاد الأول، د ط، 1953م.

349. **كريستين أرثر**: إيران في عهد الساسانيين، تر: يحيى الخشاب، دار النهضة العربية بيروت، د ط، د ت.

350. **كريمر فون**: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، مصطفى طه بدر، دار الفكر العربي مصر، د ط، د ت.

351. **الكلام يوسف**: تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس بين إشكالية التقنين والتقديس، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق سورية، ط 1، 2009م.

352. **الكليني محمد بن يعقوب**: الكافي، دار المرتضى بيروت، ط 1، 2005م.

353. **ابن كمونة سعد بن منصور**: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، دار الأنصار مصر، ط 2، د ت.

354. **كوبرلي بيير**: مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية سلسلة دراسات 5. تر: عمار الجلاصي، د ط، د ت.

355. **كول آلان**: التفسير الحديث للكتاب المقدس (العهد الجديد)، تر: نجيب برسوم، دار الثقافة القاهرة، ط 1، د ت.

356. **كون إيغور**: البحث في الذات: دراسة في الشخصية ووعي الذات، تر: غسان نصر، دار معد دمشق سورية، د ط، د ت.

357. **كونيارس أنتوني**: الأرثوذكسية قانون إيمان لكل العصور، دار يوسف كمال للطباعة مصر، ط 1، 2005م.

- ل -

358. **اللالكائي أبي القاسم**: شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، دار ابن حزم، لبنان، ط 1، 2005م.

359. **لجنة التأليف والبحوث العلمية**: معالم العقيدة الإسلامية، مؤسسة السبطين العالمية، قم إيران، ط 1، 1426هـ.

360. **لفيف من اللاهوتيين**: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط 1، 2001م.

361. **لفيف من المؤلفين**: إشراف: موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، تر: فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات بيروت - باريس، ط 2، 1986م.

362. **لفيف من المؤلفين**: تاريخ الكنيسة المفصل، تر: أنطوان الغزال وصبحي اليسوعي، دار المشرق بيروت، ط 1، 2000م.

363. **لفيف من المؤلفين**: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، دار المشرق بيروت، ط 1، 1997م.

364. **لفيف من المؤلفين**: قاموس المعين - الألفاظ العسرة في الكتاب المقدّس، دار النشر المعمدانية، د ط، 2005م.

365. **لفيف من كهنة وخدام كنيسة مارمرقص**: الموسوعة الكنسية لتفسير العهد الجديد، مطبعة دير الشهيد مارمينا العجائبي مصر، ط1، 2004م.

366. **لقبال موسى**: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، د ط، 1979م.

367. **اللكنوي الهندي أبي الحسنات**: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت.

368. **لوبون غوستاف**: الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، دار كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، د ط، 2012م.

369. **لوميل يانيك**: الطبقات الاجتماعية، تر: جورجيت الحداد، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط 1، 2008م.

370. **لونوار فريدريك**: المصنّف الوجيز في تاريخ الأديان، تر: محمد الحدّاد، المركز الوطني للترجمة تونس، د ط، 2012م.

371. **لويس برنارد**: أصول الإسماعيلية والفاطميين والقرامطة، دار الحداثة بيروت، ط 1، 1980م

372. **ليفي س**: كنوز التلمود، تر محمد خليفة التونسي، مكتبة دار البيان الكويت، د ط، د ت.

- م -

373. **الماتريدي أبو منصور**: كتاب التوحيد، تح: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر بيروت ومكتبة الإرشاد إستانبول، د ط، د ت.

374. **ماثيوز جاريث**: أوغسطين، تر: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط 1، 2013م.

375. **ماراسطفان الدويهي**: تاريخ الطائفة المارونية، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، د ط، 1890م.

376. **ماسينيون وعبد الرازق مصطفى**: التصوّف، دار الكتاب ومكتبة المدرسة، ط 1، 1984م.

377. **ماكبي هيم**: بولس وتحريف المسيحيّة: تر: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د ط، د ت.

378. **مجموعة من اللاهوتيين**: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، تر: شركة ماستر ميديا مصر، د ط، د ت.

379. **محارب ملاك**: دليل العهد القديم، سلسلة دراسات كتابية، نشر الأنبا رويس، د ط، د ت.

380. **المحرقي تيموناؤس**: الحياة النسكية وبعض مشاهير النساك، الناشر D R S، د ط، د ت.

381. **المحطوري الحسن المرتضى**: الزيدية، مكتبة بدر للطباعة والنشر صنعاء، ط1، 2014م .

382. **محمد إبراهيم الفيومي**: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشروق القاهرة، ط 1، 1998م.

383. **محمد القاسم**: الأساس لعقائد الأكياس، مكتبة أهل البيت صنعاء، د ط، د ت.

384. **محمود عبد الحليم**: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، د ط، د ت .

385. **مخطوطات قمران**: التوراة كتابات ما بين العهدين، تح: أندريه دوبون ومارك فيلونك، تر: موسى ديب الخوري، دار الطليعة دمشق، ط 1، 1998م.

386. **المدرّس علي**: العهد القديم: دراسة نقدية، الأكاديميون للنشر والتوزيع الأردن، ط 1، 2007م.

387. مصادر التوراة الحالية، الأكاديميون للنشر والتوزيع عمان، ط 1، 1014م.

388. **مديرية الدراسات والتوثيق**: الإثنيات: العرقيات والطوائف اليهوديّة في إسرائيل، باحث للدراسات بيروت، ط 1، د ت.

389. **المرتضى الشريف**: الذخيرة في علم الكلام: مؤسسة التاريخ العربي بيروت، ط 1، 2012م.
390. **مرعي حسين**: منتهى المقال في الدراية والرجال، مؤسسة العروة الوثقى، ط 1، 1996م.
391. **مرمورة إلياس**: السامريون، مكتبة فلسطين العلمية، د ط، د ت.
392. **المسعودي أبو الحسن**: مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية بيروت، ط 1، 2005م.
393. **مسلم أبو الحسين**: الصحيح،، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1991م.
394. **المسيري عبد الوهاب**: الجماعات الوظيفية اليهوديّة، دار الشروق مصر، ط 2، 2002م.
395. الصهيونية والعنف، دار الشروق مصر، ط 2، 2002م.
396. من هو اليهودي؟، دار الشروق مصر، ط 3، 2002م.
397. **مصطفى بن أحمد (المشهور بطاش كبرى زاده)**: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985م.
398. **مصطفى عادل**: مدخل إلى الهرومنطيقا، رؤية للنشر والتوزع القاهرة، ط 1، 2007م.
399. **المطوى محمد العروبي**: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي ط 2، 1981م.
400. **المظفر محمد**: عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية قم إيران، د ط، 1422هـ.
401. **مظهر علي**: محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية مصر، د ط. د ت.
402. **المعتق عواد**: المعتزلة وأصولهم الخمسة، مكتبة الرشد الرياض، ط 2، 1995م.
403. **معصوم فؤاد**: إخوان الصفاء: فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر دمشق، ط 1، 1998م
404. **معمر علي**: الإباضية بين الفرق الإسلامية، منشورات وزارة التراث القومي عمان، ط1، 1994م.
405. **المغربي النعمان**: أساس التأويل، تح: عارف تامر، منشورات دار الثقافة بيروت، د ط، د ت.
406. **المغربي علي**: الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، مكتبة وهبة مصر، ط2، 1995م.
407. إمام أهل السنّة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة، ط 2، 2009م.
408. **المقاري أبيقانيوس**: الترجمة السبعينية للكتاب المقدس: سفر التكوين، دار مجلة مرقس ط 1، 2012م.
409. **المقاري أثناسيوس**: قوانين المجامع المسكونية وخلاصة قوانين المجامع المكانية، مطابع النوبار، مصر، ط 1، 2013م.

410. **المقاري يعقوب**: تاريخ الكنيسة القبطية من القرن الأول إلى القرن الخامس، دار مجلة مرقس القاهرة، ط 1، 2016م.

411. **المقريزي تقي الدين**: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، 1987م.

412. تاريخ المقريزي الكبير، تح: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، ط 1، 2010م.

413. **مكاريوس شاهين**: تاريخ الإسرائيليين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، د ط، 2006م.

414. **الملطي أبي عبد الرحمن**: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد عزب، مكتبة مدبولي القاهرة، ط 1، 1992م.

415. **ملكاوي محمد**: اليهودي شاوول الطرسوسي وأثره في العقائد النصرانية، دار الإسراء للنشر والتوزيع، ط 1، 1992م.

416. **منصور مصطفى**: ترجمة المشنا، مكتبة النافذة، ط 1، 2008م.

417. **المنيسي وليد**: الجذور الوثنية للأديان التوحيدية، عشتروت لخدمات الطباعة بيروت لبنان، ط 1، 2003م.

418. **المهدي عبد الفتاح**: سيكولوجية الدين والتديّن، سلسلة الدراسات التربوية والنفسية، العدد 5، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر، ط 1، 2002م.

419. **المهدي محمد**: علم النفس السياسي، مكتبة الأنجلو المصرية مصر، ط 1، 2007م.

420. **مهران محمد**: بنو إسرائيل، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر، د ط، 1999م.

421. **المواهبي عبد الباقي**: العين والأثر في عقائد أهل الأثر، تح: عصام قلعجي، دار المأمون للتراث بيروت، ط 1، 1987م.

422. **موسكاتي سبتينو**: الحضارات السامية القديمة، تر: السيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 2000م.

423. **الموسوي صادق عباس**: التنشئة الاجتماعية والالتزام الديني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2017م.

424. **الموسوي هاشم**: التشيع: نشأته.. معالمه، الغدير للدراسات والنشر بيروت، د ط، د ت.

425. **موسى جلال**: نشأة الأشعرية وتطوّرها، دار الكتاب اللبناني بيروت، د ط، 1972م.

426. **مؤلف مجهول**: النقض الخفي، رسالة رقم 6 من رسائل الحكمة، سلسلة الحقيقة الصعبة عدد 7، لأجل المعرفة دار عقل لبنان، ط 5 1986م.

427. **مويال شمعون**: التلمود: أصله وتسلسله وآدابه، تر: عبد الله اللامي وليلى أبو المجد، الدار

الثقافية للنشر القاهرة، ط 1، 2004م.

428. **ميرساجد**: المسيحيّة: دراسة وتحليل، دار السلام للنشر والتوزيع الرياض، د ط، د ت .

429. **ميشال أبرص وأنطوان عرب**: مدخل إلى المجامع المسكونية، المكتبة البولسية بيروت، ط 1، 1996م.

430. **ميغوليفسكي أ. س**: أسرار الآلهة والديانات، تر: ميخائيل إسحاق، منشورات دار علاء دمشق، ط 4، 2009م.

431. **مينوا جورج**: الكنيسة والعلم، تر موريس جلال، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط 1، 2005م.

- ن -

432. **ناصر عمارة**: اللغة والتأويل: مقاربات في الهيومنطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007م.

433. **ناظم سلوى**: المعاجم العبرية: دراسة مقارنة، مطبعة كلية العلوم جامعة القاهرة، ط 1، 1988م.

434. **النجار عبد الله**: مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف مصر، د ط، 1965م.

435. **النجار محمد الطيب**: الموالي في العصر الأموي، دار النيل للطباعة، ط 1، 1949م.

436. **نخلة إبراهيم جرجس**: حلّ الرموز في معتقد الدروز، ترجمان وكالة قنصلاتو فرنسا بالفيوم مصر، د ط، 1897م.

437. **ابن النديم أبو الفرج**: الفهرست دار المعرفة بيروت لبنان، د ط، دت.

438. **النسائي عبد الرحمن**: السنن الكبرى، كتاب قيام الليل، باب إحياء الليل، ح ر 1332، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001م.

439. **النسفي أبو المعين**: تبصرة الأدلة في أصول الدين، تح: حسن آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية للشؤون التركية، د ط، 1993م.

440. **النشار علي سامي**: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام مصر، ط 2، 2013م.

441. **نقرة التهامي**: الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، د ط، 1982م.

442. **النوبختي أبي محمد**: فرق الشيعة، النشريات الإسلامية، مطبعة الدولة إستانبول، د ط،1931م.

- هـ -

443. **الهاشمي طه**: تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، د ط، 1963م.

444. **هايت جوناثان**: العقل القويم: لماذا ينقسم الناس الطيبون حول السياسة والدين ؟، تر: محمد

علي حرفوش، دار الفرقد دمشق، ط 1، 2016م.

445. **هرتزل تيودور**: الدولة اليهوديّة، تر: محمد يوسف عدس، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 2009م.

446. **همو عبد المجيد**: الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع سورية، ط 2، 2004.

447. **هندريكس سكوت**: مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدا، تر: كوثر محمد، مؤسسة هنداوي القاهرة، ط 1، 2014م.

448. **الهواري محمد**: الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجينزا، دار الزهراء للنشر القاهرة، د ط، 1994م.

449. **هوك صموئيل**: الأساطير في بلاد ما بين النهرين، تر: يوسف عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة، عدد 5، د ط، 1968م.

- و -

450. **وافي عبد الواحد علي**: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، مكتبة نهضة مصر، ط 1، 1964م.

451. **ابن الوزير اليماني محمد بن إبراهيم**: العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1992م.

452. **الوقاد محاسن**: اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجينزا، الهيئة المصرية للكتاب، د ط، 1999م.

453. **وليم ادي**: الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، شرح أعمال الرسل، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، د ط، 1973م.

454. **وليم هنري**: اكتشف شخصيتك، تر: عبد المنعم الزيادي، سلسلة دراسات سيكولوجية، العدد 16مكتبة النهضة المصرية، د ط، د ت.

455. **وير تيموني**: الكنيسة الأرثوذكسية في الماضي والحاضر، تر: هاشم الحسيني، منشورات النور مصر، د ط، 1982م.

456. **ويس راندال**: الطوائف اليهوديّة في زمن كتابة العهد الجديد، تر: عادل زكري، مدرسة الإسكندرية مصر، ط 1، 2016م.

457. **ويلتر جون**: الهرطقة في المسيحيّة، تر جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، د ط، 2007م.

458. **ويليم جن بول**: الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي زيدان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط 1، 2001م.

- ي -

459. **ياسين بوعلي**: الثالوث المحرّم: دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة بيروت، ط 2، د ت.

460. **اليافعي عبد الفتاح**: التجسيم والمجسّمة، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، 2010م.

461. **ابن يحيى المغربي السموأل**: بذل المجهود في إفحام اليهود، تح: عبد الوهاب طويلة، دار القلم دمشق والدار الشامية، ط 1، 1989م.

462. **اليسوعي فاضل سيداوس**: مدخل إلى رسائل القديس بولس، دار المشرق بيروت، ط 2، 2003م.

463. **اليماني محمد بن مالك**: كشف أسرار الباطنية، مكتبة الساعي الرياض، تح: محمد الخشت، د ط، د ت.

464. **اليمني أبو محمد**: عقائد الثلاث والسبعين فرقة، تح: محمد الغامدي، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، ط 2، 2001م.

465. **يوأنس الأنبا**: المجامع الكنسية: الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس، د ط، د ت.

466. **أبي يوسف إبراهيم**: الخراج، دار المعرفة لبنان، د ط، 1979م.

467. **يوسيفوس فلافيوس**: تاريخ اليهود، المكتبة العمومية لسليم إبراهيم، صادر بيروت، د ط، د ت.

*** دوائر المعارف والمعاجم والموسوعات والأطالس باللغة العربية:**

1. **ابن المرتضى أحمد بن يحيى**: طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ذيفلد، النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية لبنان، د ط، 1961م.

2. **ابن حجر**: لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، لبنان، ط 1، 2003م.

3. **ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن**: جمهرة اللغة، تح: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط 1، 1978م.

4. **ابن فارس زكريا**: أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر لبنان، د ط، د ت.

5. **ابن منظور جمال الدين**: لسان العرب، دار المعارف القاهرة، د ط، د ت.

6. **الإمام سامي**: الفكر العقدي اليهودي موسوعة الجيب جامعة الأزهر كلية اللغات والترجمات

مصر، د ط، د ت.

7. **الأنبا غريغوريس المتنيح**: موسوعة الأنباغريغوريس: الرهبنة القبطية، دار الأنبا رويس، مصر، د ط، 2003م.

8. **بوست جورج**: قاموس الكتاب المقدس، المطبعة الأمريكانية، بيروت، د ط،1901م .

9. **الجوهري إسماعيل بن حماد**: الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عطار، دار العلم للملايين، ط 4، 1990م.

10. **حسن أبو الخير**: الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب، دار ابن الجوزي القاهرة، ط،2011م.

11. **الحفني عبد المنعم**: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، ط 1، 1993م.

12. موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، مكتبة مدبولي مصر، د ط، د ت.

13. **حيل محمد حسن**: المعجم الاشتقاقي المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب القاهرة، ط 1، 2010م

14. **دغيم سميح**: موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1998م.

15. **الذهبي شمس الدين**: سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية لبنان، د ط، 2004م.

16. **الراغب الأصفهاني أبي القاسم**: المفردات في غريب القرآن، مكتبة مصطفى نزار الباز السعودية، د ط، د ت.

17. **الزركلي خير الدين**: الأعلام، دار العلم للملايين لبنان، ط 15، 2002م.

18. **الزمخشري أبو القاسم جار الله محمد**: أساس البلاغة، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1998م.

19. **الساموك سعدون**: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، دار المناهج عمان الأردن، ط 1، 2002م.

20. الشامي رشاد: موسوعة المصطلحات الدينية اليهوديّة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، د ط، 2002م.

21. **شمس الدين**: سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية لبنان، د ط، 2004م.

22. **شميث شارلوت**: موسوعة علوم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، تر: لجنة علمية بإشراف محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، ط 2، 2019م.

23. **الصفدي يحيى**: الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي بلبنان، ط1، 2000م.

24. **طرابيشي جورج**: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ط 3، 2006م.

25. **عبد القادر محمد**: الموسوعة الإسلامية العامة، (بحث الباطنية) منشورات المجلس الأعلى

للشؤون الإسلامية وزارة الأوقاف المصرية، د ط، 2001م.

26. **عمارة محمد**: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر، د ط، 2000م.
27. **الفراهيدي الخليل بن أحمد**: العين، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية لبنان، ط 1، 2003م.
28. **فيربروج فيرلين**: القاموس الموسوعي للعهد الجديد، مكتبة دار الكلمة مصر، ط 1، 2007م.
29. **الفيروزآبادي مجد الدين**: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة لبنان، تح: محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، 2005م.
30. **الفيومي المقرىء أحمد بن محمد**: المصباح المنير، مكتبة لبنان، د ط، 1987م .
31. **لفيف من المؤلفين**: إشراف: عبد المسيح عادل، موسوعة آباء الكنيسة دار الثقافة، ط 2، د ت.
32. إشراف: وليم وهبة بباوي، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، ط 2، د ت.
33. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية مصر، ط 4، 2004م.
34. الموسوعة العربية العالمية، مؤسّسة أعمال الموسوعة، فهرسة مكتبة الملك فهد الرياض، ط 2، 1999م.
35. الموسوعة الفلسطينية، هيئة الموسوعة الفلسطنية دمشق، ط 1، 1990م.
36. موجز دائرة المعارف الإسلامية: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط 1، 1998م.
37. **المسيري عبد الوهاب**: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية؛ رؤية نقدية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام مصر، د ط، 1975م.
38. موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، دار الشروق القاهرة، ط 1، 1999م (المطوّلة).
39. موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية، دار الشروق، ط 3، 2006م، (المختصرة في مجلدين).
40. **مشرقي مكرم**: جمان من فضّة: قاموس أعلام الكتاب المقدّس، مكتبة الأخوة مصر، ط 1، 2000م .
41. **هلينيلس جون**: معجم الأديان، تر: هاشم أحمد محمد، المركز الوطني للترجمة القاهرة، ط 1، 2010م.
42. **وهبة مراد**: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة القاهرة، د ط، 2007م.

*** المجلّات والدّوريات:**

1. **جبارة جوزيف كامبل**: محاضرة دور الكتاب المقدس عند آباء الكنيسة، محاضرة ضمن سلسلة الندوات الإسلامية المسيحيّة جامعة القديس يوسف، الدراسات الإسلامية المسيحيّة دار

المشرق بيروت، ط 1، 2006م.

2. **الجعب نافذ**: مقومات الشخصية الإسلامية في الفكر التربوي للإمام الشافعي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية غزة فلسطين، عدد 2، 2016م.

3. **الجلاهمة أميمة**: بحث بعنوان: الرهبانية النصرانية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد 45، سنة 1429هـ/ 2008م.

4. **جينزوند ويرنرج**: تطور الهيرومنطيقا اللاهوتية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 60/ 59، 2014م.

5. **السويلم أسماء**: الفرق اليهوديّة المعاصرة، مجلة الدراسات العقدية، العدد 1، السنة الأولى محرم 1430هـ، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

6. **الشامي رشاد**: إشكالية اليهوديّة في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 224، السنة 1997م.

7. **الشريف ريجينا**: الصهيونية غير اليهوديّة، تر أحمد عبد الله عبد العزيز، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 96، 1985م.

8. **شلوسبيرج أليعيزر**: الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، مجلة الكرمل: أبحاث في اللغة الأدب، جامعة حيفا، العدد 15، 1994م.

9. **الصفدي صلاح الدين**: الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، ط 1، 2000م.

10. **ضيف الأزهر**: نقد نظرية الصراع الاجتماعي وإسقاطها على الواقع العربي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمّة نحض الجزائر، العدد 20، 2016م.

11. **عبد الرزاق هادي**: الشخصية الإسلامية نحو إعادة تشكيل، دار السيرة بيروت لبنان، ط 1، 1998م.

12. **العجيلي إياد**: مقال بعنوان: الجهمية: أفكارهم وعقائدهم المخالفة لجمهور علماء المسلمين والردود عليهم، مجلة ديالى للبحوث الإنسانية، جامعة ديالى، العدد 26، سنة 2007م.

13. **فهيم حسين**: قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 98، 1986م.

14. **قدح محمود**: الأسفار المقدسة عند اليهود وأثرها في انحرافهم، مجلة الجامعة الإسلامية السعودية، العدد 111.

15. موجز تاريخ اليهود والرد على مزاعمهم الباطلة، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، عدد 107 د ط، د ت.

16. **قرعوش كايد يوسف**: بحث بعنوان: حديث افتراق الأمة والطائفة الناجية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد 1، 2005م.

17. **المبيض محمد أحمد**: التأويل وأثره في الاختلاف العقائدي والفكري والفقهي، مجلة جامعة الأقصى غزة فلسطين، سنة 2006م.

18. **المشرقي أحمد**: ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي، مجلة التنوير المعهد العالي لأصول الدين، العدد 7، 2005م.

19. **النبهاني تقي الدين**: الشخصية الإسلامية، دار الأمة للنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 6، 2003م.

20. نويهض وليد، مقال بعنوان: النجارية.. والتوفيق بين المقالات، مجلة الوسط البحرين، العدد 406، بتاريخ 17 أكتوبر 2013م.

21. **ياسين عبد الجواد**: الديني في الثقافي أم الثقافي في الدين، محاضرة ضمن المؤتمر الأوّل: الدين والثقافة: «الواقع والآمال»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 1، 2014م.

*** الأطاريح الجامعية:**

1. **أشبير أحمد فوزي**: رسالة جامعية بعنوان «الفرق اليهوديّة؛ نشأتها وعقائدها»، إشراف الدكتور: شاكر الهيتي، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية بغداد، 2006م.

2. **بشار أقدير**: دور أسرة البرامكة في الخلافة العباسية، رسالة جامعية، معهد الحضارة جامعة الجزائر، سنة 1985 / 1986م.

3. **الدومي محمد محمود**: القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري: دراسة نقدية، رسالة جامعية إشراف: الدكتور محمد علي الحجازي، كلية الشريعة جامعة اليرموك، 2004م.

4. **السباتين راجح**: رسالة جامعية بعنوان: المسيحيّة البروتستانتية وعلاقتها بالصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية، إشراف الدكتور محمد أحمد الخطيب، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، 2007م.

5. **عواجي غالب**: الخوارج: تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، رسالة جامعية بكلية الشريعة جامعة الملك عبد العزيز، إشراف: الدكتور: عثمان يوسف، سنة 1399/ 1398هـ.

6. **قحّة عبد القادر**: دراسة تأصيلية لنظرية الإمامة لدى كلٍّ من الزيدية والاثني عشرية، رسالة دكتوراه، إشراف: الدكتور علي الشابي، الكلية الزيتونية تونس، 1985م.

7. **مانيطة علي المنتصر**: الجدال بين المعتزلة والمجوس، رسالة دكتوراه تحت إشراف الدكتور علي الشابي، الكلية الزيتونية تونس، 1981م.

8. **المشرقي أحمد**: الوحي والنبوة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه تحت إشراف محسن العابد، جامعة الزيتونة، سنة 1993م.

*** المصادر والمراجع العامة باللغات الأجنبية:**

* **Encyclopédies et Dictionnaireset Atlas:**

1 - **Encyclopedia Judaica** , a Group of authors, Library of congress catalogug in U S A ,2 nd ed.

2 - **Roberts s. Ellwood et Gregory d.** Alles , The Encyclopedia of World Religion, facts on file, New york, 2007 , Revisd Edition.

* **Livres:**

1 - **Claude RIVELINE** , Regarde juif sur les Nom-juifs , Association consistoriale Israelite de paris , Département Torah et société, en 1998.

2 - **Manuel de l'élève de l'ancien Testement**, edité par le Département de l'Eglise , en 2003, france.

3 - **David Padfield** , Jwish-sects of the second Period , Scripted taken from the New King James , copyright 1982 by Thomas Nelson.

4 - **WEARNER Alonzo j** , Fundamentals of Bible doctrine, Review and herald Publishing Associtian Taxoma park, Washington ,Revised edition , 1931.

5 - **Jugie Martin** , Nestorius et la contraverse se Nestorienne , bibliothéque de théologie historique , Paris , 1912 , p ; 20

* مواقع على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت):

- موقع وزارة الخارجية الإسرائيلية:

http://mfa.gov.il/MFAAR/InformationaboutIsrael/TheJewishReligion/IntroductionToJudaism/Pages/about%20the%20jewish%20religion.aspx

- موقع مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية بتاريخ 5/ 10/ 2006 م، الرابط:
http://aqsaonline.org/news.aspx?id=647

• الموسوعة الإلكترونية البريطانية:
https://www.britannica.com/biography/

• **موقع: الأنبا تكلاهيمانوت القبطي الأرثوذكسي كنيسة الإسكندرية:**
https://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-002-Holy-Arabic-Bible-Dictionary/01_A/essenes.html
https://www.universalis.fr/encyclopedie/ashkenaz
https://www.jewishvirtuallibrary.org/moses-de-le-oacute-n
https://www.jewishvirtuallibrary.org/moses-mendelssohn
http://divine-philosophy.blogspot.com/2011/04/normal-0-false-false-false-en-us-x-none.html
https://syrian-orthodox.com/readnews.php?id=549

• موسوعة التراجم الإلكترونية:
http: / /www.taraajem.com /persons /30084

• موقع معهد الدراسات الإسماعيلية:
https://iis.ac.uk/ar/about-

• موقع الأنبا تكلاهمانوت الحبشي، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الإسكندرية مصر:
https://st-takla.org/

• الإمام سامي، الزوهار والقابالا،
http://samyalemam.blogspot.com/2013/12/blog-post.html

• ابراهيم عبد الستار: مقال: السلوك التسلّطي من واقع البحث النفسي العربي، شبكة العلوم النفسية العربية، الرابط:
http://arabpsynet.com/Documents/DocSattarAuthoritarianBehavior.pdf

• الموسوعة الجامعية الفرنسية، الرابط:
https://www.universalis.fr/encyclopedie/georges-balandier

• موقع بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، الرابط:

https://www.antiochpatriarchate.org

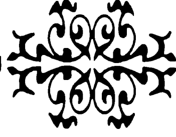
مادة: القديس البار يوحنا الدمشقي

أقراص ليزرية وبرامج ألكترونية:

• برنامج الكتاب المقدس كتاب لكل العصور، تحرير أيمن هنري يونان، الإصدار الثاني2.01 في يناير 2011 م، من موقع:

https/my. opera. com/ aymenhenry





فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

